# el fundador del cristia-nismo

C. H. Dodd

C.H. DODD

# EL FUNDADOR DEL CRISTIANISMO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1977

Versión castellana de ALEJANDRO ESTEBAN LATOR ROS, de la obra de
C.H. DODD, *The Founder of Christianity*,
The Macmillan Company, Nueva York

*Primera edición 1974*
*Tercera edición 1977*



ISBN 84-254-0939-X

ES PROPIEDAD    DEPÓSITO LEGAL: B. 55.229-1976    PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

# ÍNDICE

# PRÓLOGO DEL AUTOR

Este libro es fruto de una serie de conferencias pronunciadas en febrero de 1954 en el University College de Gales, Aberystwyth. Agradezco a las autoridades de este centro el haberme honrado con su invitación, así como el haberme permitido publicar en un libro el contenido de las conferencias, ampliado con otros materiales. Es de lamentar que por diferentes razones haya habido que diferir la publicación más de lo que se había previsto en un principio. Entre tanto, se han podido refundir notablemente las conferencias en una nueva redacción, añadiéndose buena cantidad de materiales, aunque sin abandonar las líneas generales de las mismas.

En las citas del Nuevo Testamento hemos seguido por lo regular la versión de la *New English Bible* (1961), con la amable autorización de sus editores (Oxford University Press y Cambridge University Press), aunque en ocasiones hemos optado por una traducción propia *.

C.H. Dodd

Oxford, abril de 1969

---

* En la traducción castellana nos hemos atenido a la versión ecuménica del *Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1968, aunque acomodándonos a la traducción del autor cuando lo hemos juzgado oportuno.

# I

## INTRODUCCIÓN

La Iglesia cristiana es una de las realidades de nuestro tiempo que podrá agradar o no, pero que no puede ignorar ningún observador inteligente del panorama contemporáneo. Por tanto, cuando tratamos de estudiar los acontecimientos de los que surgió y el papel que desempeñó en ellos su fundador, no procedemos como los arqueólogos que desentierran los restos de alguna civilización olvidada, o como los paleontólogos, que reconstruyen un organismo extinguido. Los acontecimientos forman parte del edificio viviente de una sociedad contemporánea, cuya dependencia de su fundador es un rasgo permanente de su continuada existencia. Creemos que para hacer más realmente presente a nuestras mentes esta realidad no sería descaminado esbozar en líneas generales el puesto que ha ocupado la Iglesia en la historia de los últimos diecinueve siglos.

Haciendo cuenta atrás, podemos detenernos primeramente en la gran revolución del siglo XVI, que cambió la Europa medieval en la Europa que hoy conocemos — o que conocíamos — hasta que las grandes guerras desplazaron una vez más las antiguas fronteras nacionales. El *humanismo*, la *reforma*, la contrarreforma pueden

representar la vigorosa irrupción de las nuevas ideas que, con algunos infortunados acompañamientos, plasmaron un nuevo mundo e inspiraron una nueva cultura, cuyos herederos somos nosotros. La Iglesia se halló próxima al centro de la erupción, que de hecho no es comprensible sin ella. La revolución fragmentó a la Iglesia misma, y todavía se suscitan emociones apasionadas en los fragmentos. Basta un poco de reflexión para percibir que por lo menos esta parte de su pasado está muy viva en la Iglesia de hoy. El esfuerzo actual por superar las divisiones es uno de los signos de su continua vitalidad.

Remontándonos contra la corriente llegamos a la Edad Media, el período de las catedrales góticas, de las cruzadas, de los grandes sistemas de derecho y de administración, y de la maciza filosofía escolástica. En aquel tiempo Europa era «cristiandad». Su civilización estaba dirigida por hombres que trataban —aunque a veces erradamente— de interpretar y aplicar los principios de la religión cristiana. Sin la Iglesia, la Edad Media habría sido un vacío.

Tras la Edad Media, siguiendo la marcha atrás, nos hallamos con la alta Edad Media, en la que Europa pugnaba lentamente por salir de la confusión en que había quedado sumergida con la caída de Roma y las incursiones de los bárbaros. La única institución que tendió un puente entre la antigua civilización y la nueva, todavía por nacer, fue la Iglesia. Ella conservó los rudimentos del derecho, del orden y de la humanidad. Ella promovió, por medio de las órdenes monásticas, el renacimiento de la agricultura y de las artes y oficios, y sentó las bases del estudio y de la instrucción. Es imposible imaginar lo que habría resultado del caos de la alta Edad Media sin la Iglesia.

En el otro lado de la brecha entre ambas civilizaciones se hallaba el imperio romano, encarnación final de la cultura precedente. Bajo Constantino el Grande aceptó Roma la dirección de la Iglesia cristiana, que gradualmente fue tomando bajo su guía el entero sistema, para transmitir sus elementos más vitales a una era posterior. La persecución a que había puesto fin Constantino había sido una cuestión de supervivencia. La Iglesia prevaleció; no sólo porque tenía la fe, la tenacidad y los ánimos de sobrevivir, sino también porque se había demostrado superior a sus rivales.

Anteriormente a Constantino nos hallamos con dos siglos y medio de lucha. A veces era ésta abierta, pero con frecuencia era velada; sin embargo, en ningún tiempo hubo un solo emperador exento de preocupación por la «cuestión cristiana». En una etapa temprana de la lucha, dos escritores romanos dejaron un testimonio de la manera como ellos enfocaban la «cuestión cristiana» de su tiempo.

En fecha temprana del siglo II, el gobernador romano de la provincia de Bitinia en Asia menor, Gaius Plinius Secundus, comúnmente conocido como Plinio el Joven, escribió al emperador Trajano sobre algunos de sus problemas [1]. Tenía que habérselas con algaradas, escándalos municipales y deslealtad política. Había también intranquilidad religiosa. Muchos templos —refiere— estaban prácticamente desiertos y en algunos se habían interrumpido los servicios. Había una baja repentina en los mercados agrícolas, porque muchos no compraban ya animales para sacrificar, como debían. Todo era culpa, decían los informadores, de ciertas gentes que se llamaban «cristianos», los cuales formaban una

---

1. PLINIO, *Correspondencia con Trajano*, carta 96(97).

sociedad secreta posiblemente con malas intenciones, y que ciertamente eran desleales al imperio, puesto que se negaban a ofrecer sacrificios al emperador. Por ello, cierto número de cristianos fueron arrestados y conducidos ante los tribunales. La investigación (según el informe del gobernador) no logró hallar contra los acusados pruebas de actividades criminales. En el peor de los casos, señalaba «una superstición baja y extravagante». Pero se negaban a sacrificar en honor del emperador y de todos modos merecían ser castigados por su «inflexible obstinación».

A lo largo de la investigación descubrió Plinio algo tocante a las prácticas de la sociedad cristiana. Se enteró, por ejemplo, de que solían reunirse un día determinado, muy de madrugada, para cantar himnos a Cristo «como a un dios» y para comprometerse con solemne juramento, no a algún crimen nefando (como había sin duda esperado), sino a observar la ley moral: a no robar o hurtar, a no cometer adulterio, a no defraudar. Después tomaban una comida juntos, una comida verdaderamente sencilla e inofensiva (observa el gobernador), y nada más. Plinio está un poco confuso acerca de lo que realmente sucedía cuando los cristianos se reunían el domingo, pero no resulta muy difícil reconocer aquí algunos de los elementos de lo que hoy se llama una asamblea litúrgica. Millones de personas en el mundo entero han participado precisamente en una asamblea así el domingo pasado.

Lo que acabamos de referir sucedía el año 112 d.C.: Por aquel tiempo, un amigo de Plinio, Cornelio Tácito andaba ocupado en una historia de la Roma de los emperadores[2]. Llegó al reinado de Nerón y al gran incen-

---

2. TÁCITO, *Anales* XV, 44.

dio de Roma. Habían corrido rumores de que el emperador había tenido parte en el origen del incendio. Había que hacer algo, y así la policía romana se puso en busca de un bulo expiatorio. Lo halló, dice Tácito, en una agrupación de personas a las que se conocía por el nombre de «cristianos», a los que en general tenía aversión la población romana por razón de sus prácticas ignominiosas. Así cierto número de cristianos fueron arrestados y acusados de delito de incendio. Muchos de ellos fueron condenados a muerte y ejecutados con torturas tan refinadas que la repulsión pública comenzó a convertirse en compasión por las víctimas. Tácito no parece creer en la acusación de incendiarios, pero declara brutalmente que eran de todos modos enemigos de la sociedad (y que, por tanto, eran implícitamente merecedores de aquella pena). Su fundador era, según Tácito, un criminal que había sido ejecutado por Poncio Pilato, gobernador de Palestina, unos 30 años antes. Desgraciadamente, la muerte del cabecilla no había detenido el mal. La «pestilencial superstición» se había propagado de nuevo y pronto había alcanzado a Roma, donde, observa amargamente, todas las cosas sucias y horribles hallan su camino tarde o temprano. Por la época del incendio, sus partidarios constituían una «multitud inmensa»; así dice Tácito, pero es posible que exagerara el peligro para la sociedad. De esta suerte, al fin, tenemos aquí, de mano de un historiador romano de renombre, aunque poco amable, un relato de los comienzos del cristianismo hacia los últimos veinte o treinta años del siglo I.

Nuestra marcha atrás nos ha conducido a un período de suma importancia en la historia del mundo. El imperio romano había cobrado forma bajo Augusto (con cuyo reinado coincide la transición de la era precristiana a la era cristiana). Fue una inmensa realización política.

El imperio romano hizo también posibles nuevas aventuras del espíritu humano, ya que fue como un gran depósito, en el que confluían las corrientes de la civilización antigua y del que salieron todas las corrientes de la historia posterior en el mundo occidental. En la esfera espiritual, totalmente al margen del cristianismo, el imperio romano contempló la recolección de los frutos de tendencias anteriores, con la aparición de nuevas formas de religión y nuevos enfoques en la filosofía. Ni Tácito ni Plinio podían saber que el grupo de gentes, al que uno consideraba como un peligro para la sociedad y el otro un hato de maniáticos testarudos, era la vanguardia de una corporación que tomaría a su cargo todo el nuevo movimiento, lo orientaría y lo llevaría adelante hasta épocas todavía muy lejanas. Pero en realidad fue así. Entre numerosos nuevos credos en que abundaba el imperio romano, *uno* estaba destinado a sobrevivir; la religión cristiana, cuyo fundador, nacido en el reinado de Augusto, había sido condenado a muerte bajo su sucesor Tiberio, y cuyos seguidores, que pronto formarían una grande e influyente sociedad, le tributarían honores divinos y se consagrarían a él para el servicio de la ley moral.

Ha llegado el momento de mirar más de cerca los orígenes de esta sociedad. Judea, dice Tácito, fue el lugar donde comenzó la agitación, por lo cual a Judea debemos dirigir nuestros pasos. Palestina se hallaba cerca de las fronteras del imperio romano, que en esta región era el sucesor de las grandes monarquías griegas establecidas después de la conquista de Persia por Alejandro Magno. En toda la región eran la lengua y la cultura griegas un factor de unión, mientras que la unidad política venía impuesta por la administración romana. La mayoría de los pueblos sometidos estaba

razonablemente satisfecha de tal estado de cosas. El régimen romano podía ser severo, con frecuencia duro, a veces opresor, pero era una mejora con respecto a la anarquía y al desgobierno de las monarquías griegas en su decadencia. Palestina, sin embargo, era una excepción. Los judíos que representaban la parte preponderante de la población, eran un pueblo peculiar y porfiado. Los romanos no los comprendieron nunca. Durante largo tiempo habían estado sometidos, primero al imperio persa y luego a las monarquías griegas de Siria y de Egipto. Habían asimilado buena parte de la cultura de sus sucesivos dominadores, pero un brote de nacionalismo en el siglo II a.C. les había dado el gusto de la independencia bajo una dinastía autóctona. Comenzó con la heroica resistencia de los Macabeos, floreció algún tiempo bajo sus sucesores, los príncipes Hasmoneos y se consumió en mezquinas disensiones entre sus últimos herederos, haciéndose entonces inevitable la toma del poder por los romanos. Los judíos, sin embargo, no olvidaron su breve período de gloria y se entregaron a una peligrosa nostalgia. La primera intención de los romanos había sido de gobernar con un «régimen indirecto», que tuvo efecto durante algún tiempo, pero al fin la parte sur del país fue organizada como provincia romana de Judea, bajo gobernadores de segundo orden con el título de prefectos (y posteriormente de procuradores), mientras que el resto del país fue dejado bajo príncipes títeres. En la época de nuestra historia era procurador de Judea Poncio Pilato, que desempeñó su cargo del 26 al 37 d.C.

Justamente al norte de Judea, aunque todavía dentro de la provincia romana, estaba el distrito conocido como Samaría. Sus habitantes eran de origen israelita y mixto y practicaban una religión fundamentalmente

idéntica a la de los judíos, aunque con algunas desviaciones en puntos particulares. Los judíos, sin embargo, los proscribían como extranjeros y herejes. Amargos recuerdos del pasado y varios siglos de extrañamiento habían fomentado entre estas gentes de razas afines, vecinos próximos en un país muy exiguo, una mentalidad de odio mutuo, que se expresaba constantemente en mezquinas provocaciones y, eventualmente, en reyertas homicidas.

La parte septentrional de Palestina, conocida como Galilea, con el territorio al este del Jordán, estaba gobernada por un príncipe nativo, Herodes Antipas. Galilea tenía una población mixta, fundamentalmente ruda. Era un semillero de deslealtad a los judíos. Muchos galileos que pasaban por judíos debían ser descendientes de extranjeros «convertidos» por la fuerza cuando los Hasmoneos conquistaron el territorio, pero su celo por su religión no era por eso menos fanático. El prefecto de Judea miraba siempre con inquietud a los turbulentos galileos, que bajaban a millares a Jerusalén para las fiestas religiosas nacionales. En tales ocasiones solía abandonar la residencia del gobierno en Cesarea y se establecía en Jerusalén, cuidando de que un contingente razonable de tropas estuviese disponible en la fortaleza para vigilar los patios del templo.

El templo era, en efecto, el centro neurálgico de la vida judía. Políticamente carecía de importancia el exiguo enclave judío, pero como centro religioso tenía alcance mundial. De ello se hacía perfectamente cargo el imperio romano, dado que en todas las partes del imperio habían judíos que miraban Jerusalén como su metrópoli. Cinco siglos antes, cuando revivió la comunidad judía, después de haberse casi extinguido como entidad separada, se había organizado en forma más

parecida a una Iglesia que a un Estado. Su «constitución», por lo menos tan fundamental e inmutable como la de los Estados Unidos, era la llamada ley de Moisés, que no sólo recubría todo el ámbito de la organización civil y eclesiástica, sino que ofrecía un amplio código de ética social y personal, que en teoría obligaba a todo miembro de la comunidad, ya residiera en la patria o estuviera dispersado por el exterior. Consiguientemente, aquella clase de personas que eran reconocidas como versadas en la ley y se dedicaban por oficio a exponerla, alcanzaron una posición de especial influencia y prestigio. Estas personas eran conocidas por un nombre que convencionalmente se traduce por «escribas», pero que puede reproducirse más adecuadamente por la expresión «doctores de la ley». La dificultad obvia de aplicar las prescripciones de la ley en todo su detalle a una situación mucho más complicada que aquella para la que habían sido concebidas en su origen, indujo a los que deseaban seriamente formarse bajo este respecto, a reunirse en «corporaciones» con miras a ayudarse e instruirse mutuamente. Los miembros de tales corporaciones vinieron a ser conocidos en la época que nos ocupa como «fariseos», palabra de origen incierto, pero que al parecer significa algo así como «los separados». Si es así, definirá su posición de manera bastante apropiada, ya que a todas luces ellos se sentían, y otros los sentían también, como separados de «la gente que no se cuidaba de la ley». Aquellos hombres eran respetados e influyentes, y sus corporaciones incluían a personas de alto nivel moral e intelectual, aunque a no dudarlo estaban expuestas a las tentaciones comunes a las personas que quieren ser más religiosas que los demás. Los fariseos eran fuertes en las «sinagogas» locales, que servían

no sólo como lugares de culto, sino también como centros sociales, e incluso en cierta medida como órganos de gobierno local de la comunidad judía.

En la capital, la presencia del templo daba un poder y prestigio abrumador a la jerarquía. El sumo sacerdote, cuyo cargo era hereditario en ciertas familias, ejercía gran autoridad, aunque los romanos le habían cortado las alas considerablemente. Presidía el gran consejo o senado, conocido como el sanedrín (voz griega empleada como hebrea, lo cual muestra hasta qué punto había penetrado la influencia griega). Las autoridades imperiales, conforme a su costumbre en las provincias, permitían al sanedrín ejercer un grado nada despreciable, aunque bien controlado, de autonomía local. En general, la aristocracia sacerdotal y sus adeptos más inmediatos tendían a ser amables y hasta obsequiosos y serviles con los romanos. Lo hacían en su propio interés y hasta pudieron pensar que interesaba al judaísmo en conjunto mantener con el poder supremo relaciones tan llanas y naturales como fuera posible en aquella situación. En el período de nuestra historia era sumo sacerdote José Caifás, que había sido investido de su cargo por el predecesor de Pilato. Sin embargo, parece ser que su suegro Anás conservaba todavía bastante poder. Anás había sido inducido, o forzado, a abandonar su cargo algunos años antes, pero únicamente para seguir influyendo entre bastidores, manejando a cinco de sus hijos sucesivamente, así como a su yerno, en el trono pontificio. La «casa de Anás» tenía una reputación poco halagüeña en la tradición judía.

Con todo, algunos de los elementos más poderosos en la sociedad judía del siglo I estaban al margen de la organización oficial. Había diversas sectas con sus

doctrinas y prácticas peculiares. Una de ellas ha venido a nuestro conocimiento hace algunos años con el descubrimiento de los llamados «rollos del mar Muerto». Éstos contienen la literatura sectaria de una comunidad casi monástica, cuya residencia se ha identificado en la localidad llamada Qumrán. Fanáticamente celosos de la ley, tenían su propia interpretación de los preceptos de ésta. Repudiaban el sacerdocio de Jerusalén y tenían sus propios sacerdotes, cuyas «órdenes» (para servirnos de una fraseología moderna) eran consideradas como las únicas «válidas». Sus miembros se reclutaban exclusivamente entre ellos, vivían bajo una disciplina rigurosa y puritana y practicaban rituales de un tenor sumamente severo. Eran ferozmente nacionalistas. Uno de sus documentos contiene instrucciones bien desarrolladas tocante a la organización de un ejército para combatir a los «hijos de las tinieblas». Esto cae en gran parte dentro del ámbito de la fantasía, aunque no hay razón para dudar de que aquellos sectarios tuvieran puesta la mira en una guerra final de liberación, que terminaría con el triunfo del pueblo judío sobre todos sus enemigos. El documento no menciona expresamente a los romanos, pero su alusión es suficientemente transparente.

No consta que los devotos sectarios pensaran en convertir la fantasía en realidad, asociándose a alguna insurrección militar. Probablemente lo hicieron. Si no, hubo otros que lo hicieron. Desde que el año 6 d.C. un cierto Judas de Galilea había dirigido una rebelión abortada contra el gobierno romano, se mantuvo subterráneamente un movimiento de resistencia, que estalló esporádicamente de tiempo en tiempo, hasta que el año 66 logró desencadenar un alzamiento en gran escala. Los insurrectos gustaban ser llamados zelotes.

El gobierno los llamaba bandidos. El tipo es sobradamente familiar en el siglo xx. La actitud de los fariseos frente a este movimiento clandestino parece haber sido ambigua; muchos de ellos habrían dicho probablemente que aprobaban sus objetivos, pero que desaprobaban sus métodos. Los aristócratas sacerdotales estaban nerviosamente preocupados por amortiguar toda manifestación peligrosa de nacionalismo militante.

En conjunto, durante la primera mitad del siglo I, Palestina se hallaba constantemente en un estado de agitación, con rivalidades de partidos, disputas de sectas y diferencias políticas. Fue en este clima de tensión cuando, como lo asegura una tradición judía, «ejecutaron a Jesús de Nazaret la víspera de la pascua porque practicaba la hechicería y extraviaba a Israel» [3]. Es un informe tan poco simpático como el del historiador romano, pero una vez más es un punto de vista externo que ayuda a situar los orígenes del cristianismo en el mapa histórico del siglo I.

Esto es, poco más o menos, todo cuanto podemos colegir mirando las cosas desde fuera. Ha llegado el momento de formarnos una nueva idea desde dentro.

Una vez más podemos partir de hechos contemporáneos sujetos a observación inmediata, y dar marcha atrás con mirada retrospectiva. Si queremos formarnos desde dentro una idea del movimiento cristiano, lo más natural es entrar en una iglesia, una iglesia cualquiera. ¿Qué están haciendo esas gentes? La Iglesia hace cantidad de cosas buenas, algunas quizá más útiles y relevantes que otras. Algunas de ellas son hechas por otras corporaciones, mejor hechas posiblemente. Pero

---

3. *Talmud Babilónico*, tratado *Sanedrín*, 43b.

hay una actividad, en la que la Iglesia no encuentra competencia. Su quehacer especial es el culto de Dios. Supongamos, por lo menos para los fines del razonamiento, que el culto es una ocupación seria para personas inteligentes, y que vale la pena de comprenderlo. A menos que lo comprendamos en alguna manera, no es de esperar que entendamos la naturaleza o la historia de la Iglesia. Una vez admitida esta hipótesis, es interesante preguntar qué hacen exactamente los cristianos en la iglesia cuando tributan culto a Dios. Aquí no pregunto yo por las insondables profundidades de la comunión del hombre con la divinidad, sino por lo que cualquiera puede observar cuando los cristianos están entregados al culto.

Sus formas de culto varían no poco; sin embargo, en cualquier iglesia en que entremos hallaremos siempre ciertas formas comunes. En todas, de algún modo, se hace uso de palabras, habladas o cantadas, que expresan la fe en Dios. Ensalzan a Dios por su bondad y poder y le dan gracias por todas las cosas buenas de la vida, porque creen que él es el Hacedor de todas las cosas, las visibles y las invisibles. Pensando en su bondad y en todo lo que parece negar esta bondad, confiesan sus propias malas obras, sus locuras y debilidades, piden y aceptan el perdón y se ofrecen a su servicio. Además, dado que Dios es la fuente de todo bien, le piden cosas deseables y necesarias para sí mismos y para otros. Prestan además atención cuando se leen pasajes de la Biblia, colección de antiguos escritos de varias clases, en los que se destacan bajo diferentes aspectos el ser y los atributos de Dios y se declara la ley moral, y en los que, además, están consignados acontecimientos de viejos tiempos. Esta preocupación por la historia antigua es un rasgo característico, y a primera vista más

bien curioso, del culto cristiano. Muchas gentes no lo soportan y preguntan qué tiene que ver todo este pasado con las necesidades de la gente en el siglo XX. La respuesta es en parte que todos estos acontecimientos antiguos son momentos de un proceso vivo que comprende también la existencia de la Iglesia en el día de hoy; otra parte de la respuesta es que, como creen los cristianos en estos acontecimientos de tiempos pasados estaba Dios en acción entre los hombres, y de su acción en la historia, más bien que de argumentos abstractos, aprendemos cómo es Dios y cómo se ocupa de los hombres, ahora y siempre. En todo caso, de tales acontecimientos surgió la Iglesia misma, y esto, creen los cristianos, fue obra de Dios. Si investigamos los orígenes históricos del cristianismo, este testimonio de los acontecimientos es de considerable interés.

Entre los cultos de la Iglesia hay uno en particular que, bajo diversas formas, se observa en toda clase de comunidades cristianas. Viene designado diversamente como el sacramento de la cena del Señor, la sagrada comunión, la eucaristía, o la misa. Bajo todas estas formas se pueden reconocer rasgos de la asamblea dominical de los cristianos, que intrigaba al romano Plinio el año 112. Ahora, como entonces, la asamblea de los cristianos se centra en una comida comunitaria, reducida ahora a sus más simples elementos de pan y vino. En torno a este acto central, se integra la mayor parte de los elementos del culto cristiano que hemos enumerado brevemente. En el punto crucial del culto se oirán pronunciar palabras como éstas:

> «El Señor Jesús, la noche que iba a ser entregado, tomó pan, y después de dar gracias a Dios lo partió y dijo: "Esto es mi cuerpo, que es para vosotros; haced esto en conmemoración mía." Y del mismo modo

tomó el cáliz después de haber cenado y dijo: "Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre, haced esto en conmemoración mía."»

Cuando se pronuncian estas palabras, se entiende que todo el culto viene situado dentro del contexto de lo que Jesús dijo, hizo y sufrió en la circunstancia a que se alude, y ha de entenderse sobre esta base. No tenemos necesidad de intentar desarrollar aquí la profundidad de sentido que el pueblo cristiano halla en estas palabras. Pero para nuestro intento presente, es importante observar que en este acto central del culto cristiano —en este acto, por tanto, que más que ningún otro expresa todo lo que es el cristianismo—, está incluida una conmemoración, un acto de recuerdo. La Iglesia —toda asamblea de la Iglesia, en cualquier lugar, bajo cualquier forma— *recuerda*, hace presente que una noche su fundador dijo e hizo ciertas cosas concretas, referidas brevemente; que la misma noche cayó en manos de sus enemigos; y que sufrió una muerte violenta (pues el cuerpo roto y la sangre derramada no pueden significar otra cosa). Así pues, el recuerdo de la Iglesia nos hace volver al mismo punto del que partimos anteriormente para remontar la corriente de la historia: el momento de la fundación de la Iglesia, cuando su fundador «padeció bajo Poncio Pilato». Todas las líneas confluyen en aquel punto preciso, que podríamos datar por vía de ensayo en viernes, 7 de abril del año 30 d.C. No es que la fecha del calendario sea cierta o importante; son también posibles otras fechas entre los años 29 y 33; pero sí *es* de cierta importancia el que la Iglesia recuerde un acontecimiento que es real, concreto y, en principio, susceptible de ser datado como cualquier otro acontecimiento histórico.

El recuerdo se va remontando hacia atrás en una cadena ininterrumpida. En todo culto se hallan presentes personas mayores, que hace cincuenta o sesenta años oyeron pronunciar estas palabras por personas, o en presencia de personas, que eran lo suficientemente mayores como para poder ser sus abuelos; hay gente joven, que posiblemente haya de repetirlas más tarde para que las oigan sus nietos. Y así se prolonga la cadena sin fin. Durante diecinueve siglos no ha habido una sola semana en la que no se haya celebrado este acto de conmemoración, en el que una generación transmitía a otra el recuerdo.

Esta continuidad de la memoria dentro de la Iglesia se puede ilustrar con un ejemplo. Hacia el año 200 murió en Lyón, en Francia, el obispo de esta ciudad, Ireneo, uno de los líderes cristianos más destacados de aquel tiempo. Se da el caso de haber llegado hasta nosotros una carta suya dirigida a un viejo condiscípulo llamado Florino, del que había estado separado durante muchos años. La carta evoca recuerdos de los días en que estudiaban juntos en la ciudad de Esmirna en Asia menor. Recuerda en particular cómo solían escuchar las enseñanzas de Policarpo, obispo de Esmirna, que murió hacia el año 155 a la edad de por lo menos ochenta y seis años. Éste debía ser ya de edad avanzada cuando lo escuchaban Ireneo y Florino. Ireneo recuerda a su viejo compañero —y ello no habría tenido sentido si Florino no hubiese podido confirmar sus recuerdos— cómo Policarpo solía contarles historias de «Juan, discípulo del Señor», al que había conocido personalmente hacía muchos años. No consta a cuál de las personas llamadas Juan se refiriera, pero es evidente que se trataba de alguien que había seguido personalmente a Jesús. Así pues, Ireneo, en Francia, poco

antes del año 200, era capaz de recordar, a solo un paso de distancia, a un hombre que había conocido íntimamente a Jesús. Cuando el obispo de Lyón partía el pan con su pequeña comunidad en recuerdo y conmemoración de la muerte de Jesús, no pensaba en algo que hubiese hallado «en un libro impreso» (como el John Nicholson de Kipling halla a su Dios), sino en algo que le había sido contado por su viejo maestro, cuyo amigo había sido testigo presencial del hecho. A esto se asemeja el recuerdo de la Iglesia.

Un recuerdo corporativo transmitido de generación en generación viene a ser lo que llamamos una tradición. Nuestro conocimiento tocante a los orígenes de la Iglesia y a su fundador se basa, en primer lugar, en una tradición viva, que tiene sus orígenes en los recuerdos reales de aquellos que habían presenciado los hechos y tenían relaciones personales con su actor principal.

Una tradición puede ser alterada o desfigurada en el transcurso de una larga transmisión oral. Una vez que se ha escrito, permanece substancialmente inalterada. Puede por tanto ser examinada y comprobada mediante un estudio atento y crítico de los documentos que la captaron y fijaron en la etapa más primitiva, que resulte accesible, de su desarrollo. El Nuevo Testamento contiene por escrito el depósito de la tradición ininterrumpida de Jesús en varias etapas de su transmisión, durante el primer siglo de existencia de la Iglesia. Los principales documentos son los cuatro Evangelios, y a ellos debemos dirigir ahora la atención. Mientras tanto, es un hecho de cierta importancia la circunstancia de que estos relatos, sea cual fuere su valor histórico en detalle, tratan de una persona cuyo papel en la historia se *recordaba*. Porque el hecho al que nos hemos

visto conducidos por todas las líneas de acceso, desde fuera y desde dentro, no es un cierto episodio remoto, olvidado, del pasado, sacado de nuevo a la luz, pongamos por caso, al excavar un antiguo sepulcro o al desenterrar un manuscrito en una cueva. Es más bien algo que no se ha borrado nunca de la memoria de la más antigua sociedad superviviente en el mundo occidental.

## II

## LOS DOCUMENTOS

El Nuevo Testamento contiene por lo menos un libro que se ofrece al lector como una composición histórica en el pleno sentido de la palabra. Es una historia de los comienzos del cristianismo, dividida en dos partes o volúmenes. El primer volumen es el que conocemos como Evangelio según san Lucas, el volumen segundo es el que lleva el nombre de Hechos de los apóstoles. No es posible datar con exactitud la composición de esta obra bipartita; se puede suponer que pasaría algún tiempo entre la publicación de las dos partes. Si tomamos como límites extremos los años 75 y 95 d.C., probablemente no iremos muy descaminados. El autor fue identificado, desde la época en que fueron coleccionados por primera vez los escritos del Nuevo Testamento, como el médico griego Lucas, que durante algunos años había formado parte del «equipo» del apóstol Pablo, lo cual puede ser exacto. Sobre su objetivo y método, él mismo nos dejó dicho algo en su «dedicatoria» dirigida a un personaje de alto rango llamado Teófilo, del que nada más sabemos. Lucas escribe así:

«Muchos escritores emprendieron la tarea de componer un relato de los sucesos que han tenido lugar entre nosotros según las tradiciones transmitidas hasta nosotros por los testigos directos y servidores del Evangelio. Yo también por mi parte, habiendo examinado el entero curso de estos sucesos, he decidido escribir para ti, ilustre Teófilo, un relato coherente, a fin de darte noticia auténtica de las materias de que has sido informado»[1].

Era un hábito literario admitido en la época el de introducir de manera parecida una obra histórica, aunque es naturalmente posible conformarse con una usanza literaria y sin embargo decir la verdad. Por supuesto, al introducir Lucas su obra de esta manera, entiende que debe tomarse como una obra histórica. Es justo suponer que escribe de buena fe, sea cual fuere la idea que se tenga de su competencia como historiador. Así pues, podemos admitir que estaba familiarizado con una tradición transmitida por testigos oculares y con relatos escritos basados en ella. El autor asegura haber emprendido una investigación independiente —relativa, a nuestro entender, tanto a la tradición oral, como a las fuentes documentales—, y haber compuesto con sus descubrimientos un relato coherente. No tenemos razón de poner en duda esta aseveración. El análisis crítico confirma que han entrado, en la composición de la obra, tanto fuentes escritas como tradición oral, pero que la continuidad, en ambos volúmenes, fue procurada en gran parte por el autor. Sus empeños inteligentes en producir un esquema cronológico satisfactorio tropezaron con grandes dificultades y no lograron un éxito completo.

De las fuentes escritas, una por lo menos puede ser

1. Lc 1, 1-2.

identificada con certeza. Es sencillamente nuestro Evangelio según san Marcos, del que vamos a ocuparnos ahora. A esta fuente debe Lucas gran parte de su relato (en cuanto se distingue de la relación de la enseñanza de Jesús) y regularmente, aunque no siempre, lo prefiere a los otros «relatos de los sucesos» con los que estaba familiarizado y que siguió algunas veces en el suyo. Una parte importante de su relación de los discursos o dichos de Jesús (en cuanto distinta del relato) es rigurosamente paralela, a veces hasta idéntica en las palabras, a la relación ofrecida en el Evangelio según san Mateo. Ahora debemos tratar de esta obra.

Bajo ciertos aspectos difiere radicalmente del Evangelio según san Lucas. Su autor no se nos presenta nunca en persona, como lo hace Lucas. No nos dice nada sobre su objetivo y su procedimiento, o sobre las fuentes en que buscó su información. Mientras que la historia de Lucas es un empeño individual arriesgado, la obra de Mateo parece ser algo más semejante a un libro de texto garantizado oficialmente para la instrucción de los catecúmenos convertidos a la Iglesia. No es posible determinar su fecha ni hay gran acuerdo sobre ella entre los críticos, pero no es probable (a mi juicio) que sea anterior a la historia de Lucas sobre los comienzos. El nombre de Mateo se ha asociado siempre a la obra, aunque es improbable que sea su autor el apóstol de este nombre, si bien pudo ser que éste respondiera de algunos materiales contenidos en ella. En cuanto a la narración depende casi exclusivamente de Marcos. Pero el interés de la obra se centra mucho más en la relación de los discursos de Jesús. En este punto es más rico que Lucas, y el material está dispuesto de forma mucho más elaborada, sin duda alguna con miras a su utilización práctica en la enseñanza.

Si preguntamos por las fuentes de las que el autor extrajo los discursos, la respuesta deberá depender de un minucioso análisis crítico y no de creer que pueda rebasar la probabilidad. Parece ser que Mateo se surtió de diferentes fuentes, escritas u orales, y que él mismo les dio más o menos un tenor redaccional. Sin embargo, una cosa podemos decir con razonable certeza, a saber, que el gran complejo de discursos que Mateo tiene en común con Lucas debió llegar a ambos, por escrito o de viva voz, de un período muy anterior a la fecha en que escribieron ambos autores [2]. Este conjunto nos lleva mucho más cerca de la fuente primitiva.

Ésta es la razón por la que, tocante a Mateo y a Lucas, buscamos nuestra relación más completa de la enseñanza de Jesús, y así será conveniente fijarnos en esto antes de aplicarnos al relato. ¿Cuál es el carácter de esta relación y cómo vino a ser compilada?

La Iglesia primitiva era una sociedad que desempeñaba su misión en el mundo principalmente de viva voz, en la predicación, en la enseñanza y en el culto. Y fue en gran parte de viva voz como fueron transmitidas primeramente las enseñanzas de Jesús. La forma como Pablo introduce los discursos que cita en sus cartas nos hace conjeturar que llegaron a él por la palabra hablada mucho más que por escrito, aunque algunos de ellos pudieron haber estado ya consignados por escrito, siquiera fuera como ayuda nemotécnica o para utilidad de los enseñantes. En todo caso, en la fecha en que escribía Pablo —digamos como un cuarto

---

2. Se han hecho tentativas con miras a mostrar que Lucas está basado en Mateo (o viceversa, Mateo en Lucas), tentativas que, a mi parecer, no han dado resultado. Todavía sigue pareciendo sumamente probable que ambos se surtieran de una fuente común, o de fuentes comunes, aunque pocos críticos pensarán actualmente que sea posible reconstruir un presunto documento que contenga todo el material común.

de siglo después de la muerte de Jesús —, había ya en circulación un cuerpo aceptado de «sentencias del Señor», al que él recurriría en la convicción de que los destinatarios de sus cartas reconocerían la autoridad de las mismas. El que se hicieran colecciones de tales sentencias o dichos — unas aquí, otras allá, por diferentes personas —, con miras a servir a las necesidades de la Iglesia, es cosa que responde a la naturaleza de las cosas, y tales colecciones suministraron a los escritores de los Evangelios no poco de su material bruto.

La tradición oral es un vehículo un tanto precario. La memoria puede hacernos jugadas; más de un desliz es posible entre la audición de una cosa y su repetición a otra persona. La experiencia cotidiana nos enseña *que esto es incluso bastante frecuente.* Desde luego; *sin* embargo, a esto se pueden oponer algunas reflexiones. Los primeros cristianos eran judíos. Entre los judíos de aquella época se daba por supuesto que el discípulo tenía la responsabilidad de recordar y transmitir fielmente la enseñanza de su maestro. No tenemos por qué suponer que los discípulos de Jesús tuvieran menos conciencia o menos capacidad que los discípulos de otros maestros. De hecho, la cuestión de si poseemos las mismísimas palabras de Jesús es una pregunta que no tiene respuesta si se plantea de esta forma. Jesús hablaba en arameo; nosotros tenemos sus discursos en traducción griega hecha, como se puede suponer, por cristianos bilingües, que hicieron todo lo que estaba en su mano para reproducir el sentido. Algunas veces hallamos tentativas diferentes de traducir el mismo dicho. Además, en cuanto podemos juzgar, tampoco se ponía en la repetición palabra por palabra el mismo empeño que se ponía en las escuelas judías. Aquellos de quienes procedía la tradición eran maestros prácticos. Les in-

teresaba que sus oyentes comprendieran el sentido. Pudieron refundir una sentencia para aplicarla más directamente a la situación real, que podía ser diferente de aquella en que se habían pronunciado las palabras. O también pudieron insertar un comentario explicativo, y luego el comentario vendría a formar parte de la tradición. O incluso algún debate actual con un público no cristiano al que deseaban ganar, o hasta dentro de la misma comunidad cristiana, pudo inducirlos a reelaborar de forma posiblemente menos equilibrada ciertos aspectos de las sentencias. Sin embargo, la intención era siempre la de transmitir lo que Jesús mismo había enseñado e inculcarlo a los oyentes o lectores.

Después de haber tomado en consideración todos estos factores restrictivos —los riesgos de la transmisión oral, el efecto de la traducción, el interés de los maestros en actualizar las sentencias y la simple falibilidad humana—, resulta todavía que los tres Evangelios ofrecen un cuerpo de sentencias tan consistente en conjunto, tan coherente y además tan característico en cuanto a la manera, el estilo y el contenido, que no hay crítica razonable que —con todas las reservas que se puedan formular acerca de tal o cual dicho particular—, pueda poner en duda que aquí hallamos reflejado el pensamiento de un maestro singular y único.

Dar por supuesto que estos Evangelios nos ofrecen un cuadro completo y acabado de la enseñanza de Jesús en todos los aspectos, sería quizá ir demasiado lejos. Un enfoque diferente hay que adoptar acerca de una obra de la que todavía no hemos dicho nada. Nos referimos al Evangelio según san Juan. Éste se ha considerado siempre como el último de los cuatro, aunque quizá sea el último con un margen tan estrecho que apenas si tiene importancia. Este Evangelio salió a la

luz con toda probabilidad a no mucha distancia del año 100 d.C., posiblemente más bien antes que después. En la antigüedad se creía que había sido escrito por Juan, hijo del Zebedeo, uno de los que formaban el círculo más íntimo de los discípulos de Jesús. Puede que sea así, aunque hay graves dificultades que se oponen a reconocerle como autor de esta obra. Lo que sí es claro es que este Evangelio es una composición más original que los otros. Su estilo tiene tal individualidad, que evidentemente es más bien la del autor que la de Jesús mismo. En la selección de la materia que se había de incluir en su obra se guió por las necesidades e intereses del público para el que escribía. En realidad, así procedieron también los otros; pero el público de Juan era el público cosmopolita y culto de una gran ciudad griega; el libro fue compuesto con toda probabilidad en Éfeso.

Al presentar las enseñanzas de Jesús, empleó un método familiar a los lectores griegos instruidos. Este método comenzó con Platón, que presentó la enseñanza de su maestro Sócrates por medio de diálogos, que son composiciones exclusivamente suyas, en un estilo propio e inimitable, que sin embargo han dado a las edades sucesivas un retrato convincente de aquel hombre extraordinario. La «escenificación» del cuarto Evangelio, compuesta con gran arte, es comparable con el diálogo filosófico griego. En este Evangelio se hallan —aunque dispersos en esta elaboración literaria, o incluso entretejidos en ella—, sentencias que destacan por llevar un sello familiar. Algunas, en efecto, son a ojos vista idénticas con otras reproducidas en los otros Evangelios, aunque el tenor verbal pueda diferir por el hecho de que el autor tiene sus propios hábitos lingüísticos e incluso, a veces, presenta algo que parece

ser una traducción diferente del mismo original arameo. A esto hay que añadir que si se examinan atentamente los diálogos y las sentencias, se saca la conclusión de que el autor no hace sino desarrollar en su propia forma de pensar lo que ya se hallaba implícito en los dichos referidos en los otros Evangelios. Todo esto induce a creer que el autor se surtió del mismo depósito general de tradición. Podemos estar ciertos de que este depósito contenía más de lo que se ha transmitido en nuestros cuatro Evangelios escritos. Hay sentencias y dichos de Jesús registrados únicamente en el cuarto Evangelio, los cuales parecen poner de relieve aspectos de sus enseñanzas representadas escasamente —si es que lo están—, en los otros, lo cual puede tener importancia para completar la totalidad del cuadro. Sería temerario descuidarlos, aunque para hacer uso de ellos en una investigación estrictamente histórica se impone cierto tacto crítico.

Hasta aquí hemos concentrado nuestra atención en la relación evangélica de la *doctrina* de Jesús. Habría sido posible presentar al público esta enseñanza en forma de una colección de sentencias o dichos. De hecho conocemos tales colecciones, aunque de fecha algo tardía, y es posible que, como hemos visto, los escritores de los Evangelios tuvieran ante los ojos tal género de colecciones. Pero es evidente que éstas no satisfacían las exigencias de la comunidad cristiana, pues los cuatro escritos que fueron elegidos como dotados de autoridad tienen el carácter de *relatos* en los que se insertaron sentencias en los puntos adecuados o significativos. Ahora debemos examinar el relato que constituyen los Evangelios.

Nuestro punto natural de partida será el Evangelio

según san Marcos, que es el que proporciona la principal base del relato de Mateo y de Lucas. Probablemente hay que datarlo entre el 65 y el 70 d.C., o poco más o menos, exactamente por el tiempo en que se estaba extinguiendo la primera generación cristiana, pero cuando todavía debían vivir no pocos que recordaban los acontecimientos. No podemos saber si Marcos era uno de éstos; quizá lo fuera, pero en todo caso hay pocas cosas en su libro que sugieran que fue testigo de los hechos que refiere. Un examen de su obra hace pensar que Marcos tenía menos de autor y más de compilador que los otros. Con otras palabras: parece ser que reprodujo lo que había llegado a su conocimiento, con relativo poco empeño en escribirlo a su propia manera, a diferencia de Lucas, que al escribir tiene puesta la mira en el efecto literario y se esfuerza por dar una cierta apariencia de continuidad cronológica, y también a diferencia de Mateo, que presenta sus materiales con verdadera intención pedagógica. En Marcos, dentro de un esquema general muy amplio, se observa una cierta libertad y falta de rigor en la disposición, y en su estilo un tanto tosco e informal nos parece percibir como un eco de una narración de viva voz. Nos hallamos probablemente cerca de los «testigos directos y servidores del Evangelio», a los que se refiere Lucas. Por «servidores del Evangelio» entiende los misioneros cristianos que propagaron la fe en los primerísimos tiempos. Al definir Marcos el contenido de su libro como «el Evangelio de Jesucristo» más bien que como «memorias de Jesús» o cosa parecida, da claramente a entender que se considera él mismo como continuador, por medio de la escritura, de la misma obra que realizaban los misioneros de viva voz. En los demás lugares del Nuevo

Testamento, el término «Evangelio» designa siempre el mensaje cristiano en cuanto predicado; su uso actualmente familiar, en el sentido de un libro acerca de Jesús, se desarrolló más tarde, y con mucha probabilidad este desarrollo fue debido indirectamente a Marcos.

La manera como los «servidores del Evangelio» comunicaron su mensaje se puede colegir de las muestras abreviadas de la predicación cristiana primitiva que presenta Lucas en su segundo volumen[3]. Estas muestras se representan como declarando (para resumir con brevedad imposible) que la historia de Israel guiada por Dios ha alcanzado un punto culminante de «cumplimiento» o consumación. Ha alboreado una nueva era; ha venido a la existencia una nueva comunidad —de hecho, un nuevo Israel—, en la que se ofrece el perdón del pasado, poder espiritual para el presente y esperanza para el futuro. Tiene su centro creador en el Mesías, al que Dios ha enviado y que no es otro que Jesús de Nazaret, recientemente crucificado y ahora resucitado ya de entre los muertos. Por ello, toda la tremenda crisis viene asociada a la existencia histórica de Jesús, e importa tener noticias fidedignas de él. Marcos trató de proporcionar lo que se requería a este objeto. Los temas de la predicación son aquí: la nota de «cumplimiento», el nacimiento de una comunidad, la oferta de perdón, la perspectiva de futuro, todo lo cual recibe su impulso de Jesús, de lo que él dijo, de lo que hizo, de lo que le sucedió. Marcos predica el Evangelio; lo hace narrando una historia que pertenece al mundo real concreto: el mundo en el que Herodes Antipas y Poncio Pilato repre-

3. Muestras de la predicación cristiana primitiva pueden hallarse en Act 2, 14-39; 3, 13-26; 10, 36-43; 13, 17-41.

sentaron en el escenario público los papeles que les atribuyen los historiadores profanos; el mundo en el que el mecanismo del gobierno romano actuaba de forma conocida por todos los estudiosos de aquel período; el mundo que estaba perturbado por las tensiones y conflicto familiares del último medio siglo del Estado judío.

Hay por tanto una doble vertiente en su obra. Ésta contiene un relato de ciertos acontecimientos y, juntamente con él e inseparablemente entretejida, una interpretación de estos acontecimientos. Esta doble vertiente —hecho más interpretación— reaparece en Mateo y en Lucas. Los tres difieren en algunos puntos de detalle concreto, y en cierta medida en el modo de expresar la importancia que dan a los acontecimientos; pero las diferencias no son substanciales. En el cuarto Evangelio la interpretación es más deliberada y refleja, y en ella se emplean conceptos teológicos más sutiles. Estos conceptos derivan en parte de una filosofía religiosa muy propagada en la época en el oriente de habla griega, aunque aquí adquieren un sentido muy diferente. Sin embargo, esencialmente, los cuatro Evangelios convienen en el carácter de ser hecho e interpretación a la vez.

La tensión entre estos dos elementos constitutivos de la narración fue en gran parte la causa del interés del debate en torno a los Evangelios que suscitó la crítica durante el siglo pasado o incluso después.

Y de hecho ha habido también, y hay, un debate semejante entre los historiadores profanos, y las fases por que ha atravesado la crítica han sido notablemente paralelas en el terreno bíblico y en el profano. En el siglo XIX (que para este caso, como también para al-

gunos otros, terminó en 1914) los críticos tendían en general a decir: elimínese la interpretación en todo lo que sea posible; ésta nos dice únicamente lo que los cristianos primitivos pensaban o creían; el resto será sencillamente el hecho escueto. Lo malo fue que como la crítica afinaba sus métodos mientras delimitaba con su propia lógica el área de lo que podía ser aceptado como hecho escueto, el material de hechos sin interpretación se redujo a casi nada. Sucedía, al decir de uno de los críticos, como cuando se pela una cebolla. Así, en el siglo presente más de un crítico ha dicho efectivamente: fijémonos de nuevo en lo que hemos descartado. Puede que esto no tenga gran valor como prueba de los hechos de la vida de Jesús, pero en todo caso es una prueba innegable de primera mano de la fe de la Iglesia primitiva y esto merece sin duda ser estudiado. Esta vuelta atrás contribuyó no poco a reavivar la crítica de los Evangelios, la cual, a decir verdad, se había vuelto un tanto rancia. Sin embargo, parte de la nueva crítica llegó hasta el extremo de decir que los Evangelios no pueden ofrecernos *nada más* que las ideas de los primitivos cristianos: no aportan información sobre Jesús mismo y sobre su vida; esto era algo que dejaba completamente indiferentes a sus autores, los cuales sólo pretendían producir documentos religiosos, no históricos.

Esto era subrayar exageradamente una verdad importante, que a veces se ha pasado más bien por alto. Los Evangelios son efectivamente documentos religiosos; dan testimonio de la fe de la Iglesia; pero esto no quiere decir que no sean también documentos históricos y que sus autores no se interesaban por los hechos. A menos que Lucas esté engañando burdamente a sus lectores, trató, como sus predecesores en este

terreno, «de componer un relato de los sucesos que han tenido lugar», con objeto de dar noticia auténtica de los mismos. Y puesto que trató a Marcos como una fuente válida de información, aunque en modo alguno infalible, podemos suponer que consideró a Marcos como documento histórico no menos que religioso; y también parece imposible recusar tal carácter a los otros dos Evangelios.

Lo cierto es que la tentativa de distinguir rigurosamente entre hecho e interpretación y de contraponerlos entre sí, es un empeño descarriado, ya se trate de establecer los hechos eliminando la interpretación, o bien se atienda exclusivamente a la interpretación, dejando de lado como irrelevante la cuestión del hecho. Para el verdadero historiador (distinto del mero cronista) el interés y sentido que un acontecimiento tuvo para aquellos que recibieron su impacto forma parte del acontecimiento mismo. Esto se reconoce hoy ampliamente en la historiografía profana. Ahora bien, esto tiene especial significado en un contexto cristiano. En el tipo hebreo-cristiano de religión, se consideran los acontecimientos como el medio por el que Dios descubre sus caminos a los hombres. Ésta es la creencia que recorre todo el Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento se considera que la revelación divina se efectúa definitivamente por lo que Lucas llama «los hechos concernientes a Jesús» [4].

Estos hechos son comunicados con la intención de destacar con la mayor fuerza posible lo que nuestros autores creían que era su verdadero significado. En este sentido son los Evangelios expresión de la fe de la Iglesia. El quicio sobre el que giraba esta fe era la

4. Act 18, 25.

creencia de que Jesús, después de haber muerto crucificado, había «resucitado de entre los muertos». Ésta no es una creencia que surgió dentro de la Iglesia, o una doctrina cuyo desarrollo se pueda seguir. Es la creencia central, en torno a la cual surgió la Iglesia misma y sin la que no habría habido Iglesia ni Evangelios, por lo menos tal como los que poseemos. Esto es todo lo que debe afirmar el historiador; sobre la verdad o falsedad de la creencia no está obligado ni en realidad autorizado a pronunciarse. Sobre esta creencia en la resurrección de Jesús habrá que hablar todavía más tarde, pero para lo que aquí nos interesa conviene observar que los diferentes relatos sobre las «apariciones» de Cristo resucitado a sus discípulos —los cuales difieren considerablemente en los diversos Evangelios y quizá no sea posible armonizarlos completamente— tienen en común un rasgo constante. A todas luces no se refieren a una especie de una vaga «experiencia mística», sino que todos ellos están centrados en el aspecto del *reconocimiento*. No podemos reconocer a una persona, a menos que la recordemos. Así un acto de recuerdo —el recuerdo de una persona real y bien conocida— es un rasgo constitutivo de la fe que movió a escribir los Evangelios. Para los «testigos directos y servidores del Evangelio» era muy reciente la memoria. Pero era una memoria iluminada ahora por un descubrimiento que los dejó pasmados de asombro: que el Maestro al que ellos habían juzgado irremediablemente perdido había salido triunfante de la muerte misma, y ello de una manera tan inexplicable como indubitable. Así, ellos por lo menos creyeron, lo cual puso la entera historia bajo una nueva luz. Por ello los Evangelios registraron hechos recordados, pero los registraron tal como los comprendieron, desde

la resurrección. No hay la menor razón de suponer que esto falsificara o deformara el relato, a menos que, naturalmente, se dé por supuesto desde un principio que tal creencia no puede ser verdadera. Brevemente es justo recordar que la percepción *a posteriori* da a menudo la clave para acontecimientos que en su tiempo no ofrecían sentido. En los Evangelios se nos dice no pocas veces que no sólo el público en general, sino hasta los propios discípulos de Jesús no podían comprender algunas de las cosas que él hacía o decía. De ello se colige que ahora habían comprendido; y esto parece bastante razonable.

Ahora bien, si ello es así, todavía hay que añadir algo más. Si la resurrección es el verdadero desenlace de toda la historia y no el «final feliz» que se supone de una tragedia, entonces hay un elemento en la historia misma que nos conduce hasta los límites de la experiencia humana normal, donde la experiencia viene a dar en el misterio. Es la historia de cosas que realmente sucedieron, pero que a la luz de las consecuencias tienen una dimensión especial. Tal historia no podía narrarse en términos de hechos corrientes, en una prosa sobria, literal. Requería la ayuda del simbolismo y de la imagen. A este objeto los narradores tenían a su disposición un surtido de imágenes y de símbolos procedentes en gran parte de la poesía y de la profecía judías. Esto determina el idioma en que se cuenta la historia, idioma no meramente de lenguaje, sino también de pensamiento y hasta de sentimiento, con el cual el lector debe simpatizar.

El autor del cuarto Evangelio, en el momento en que se dispone a emprender su relato de la vida pública de Jesús, dice a sus lectores lo que van a contemplar: «Veréis los cielos abiertos y a los ángeles de

Dios ascender y descender sobre el Hijo del hombre»[5]. Juan no quiere decir que va a describir una escena en la que seres alados vuelan visiblemente hacia arriba y hacia abajo; tal escena no se encuentra en los Evangelios. Quiere decir que, en toda la historia y en cada elemento de ella, el lector avisado percibirá una comunicación entre dos mundos. Leerá cómo en esta vida única (la vida pública de Jesús) el cielo y la tierra, Dios y el hombre se reunieron como en ninguna otra parte.

Ahora bien, este simbolismo pudo muy bien emplearse en la descripción de acontecimientos particulares. No sólo en Juan, sino en los cuatro Evangelios, leemos con pequeñas variantes que cuando Jesús fue bautizado «vio abrirse el cielo y descender sobre él el Espíritu en forma de paloma» mientras que una voz hablaba desde el cielo. Es inútil preguntar qué es lo que sucedió realmente, si por ello entendemos qué hubo allí que pudiera ser fotografiado en una película o registro en una banda sonora, si se hubiese dispuesto de tales recursos. Pero en un sentido más profundo y más real «lo que sucedió realmente» en aquella ocasión era algo efectivamente muy importante. Era, como solemos decir, una «ocasión histórica». Era un punto de viraje, un nuevo comienzo en la carrera de Jesús mismo y un punto crucial en la comunicación entre dos mundos de que hablaba Juan. Su profundo significado sólo se podía insinuar utilizando las imágenes más solemnes e impresionantes.

Esta clase de símbolos e imágenes se acumulan densamente en las escenas del «relato de navidad», que en Mateo y en Lucas con el preludio de su narración de

---

5. Jn 1, 51.

la vida pública de Jesús: visitas de ángeles, sueños proféticos, la maravillosa estrella de oriente, el parto milagroso con cánticos de coros celestiales, todos los detalles sugestivos tan familiares en el ámbito apropiado de los villancicos y de la celebración de navidad. No cabe duda de que en todo esto hay algún fundamento de hecho, pero sería muy osado quien pretendiera trazar una clara línea divisoria entre el hecho y el símbolo. Lo que nuestros autores quieren decir con todo este aparato de imágenes es que el oscuro nacimiento de un niño de la mujer de un carpintero fue —en vista de todo lo que resultaría de ello— un momento decisivo en la historia, en el que comenzó algo auténticamente nuevo y se inició la comunicación entre dos mundos, que con mirada perspicaz se descubriría a través de todo el relato que iba a seguir.

Este uso del simbolismo es fundamentalmente poético. No es una fuga al mundo de la fantasía. Quiere decir que los hechos deben enfocarse en profundidad, no superficialmente. Esto debe tenerse en cuenta cuando se consideran los relatos de milagros que ocupan tanto espacio en algunas partes de los Evangelios. En el cuarto Evangelio los milagros vienen tratados francamente como «signos», es decir, como símbolos. No ya que Juan pensara que no habían sucedido, pero el hecho de haber sucedido tenía para él menor interés que su significado. Si se dice que Jesús curó a ciegos, esto es un «signo» de que él mismo aporta la «iluminación» espiritual (el simbolismo está fuertemente anclado en nuestro lenguaje); si alimenta a una multitud con una provisión insignificante de panes y de peces, ello es a su vez «signo» del alimento del alma con la vida de Cristo mismo. En este Evangelio, el simbolismo está integrado en una densa teología. Sin embargo, también

está presente en los Evangelios más tempranos, aunque en forma más sencilla; nosotros diríamos quizá más ingenua. Cualquiera pueda ser el valor de las narraciones, de milagros, todos ellos tienen por lo menos un objetivo común: el de afirmar que donde se hallaba Jesús se hacía sentir la presencia y el poder de Dios. Y así fue desde el principio; esto se recordaba.

Si alguien opta por leer los relatos de milagros en los Evangelios como símbolos gráficos de la fuerza de renovación espiritual que los primeros cristianos hallaron en su encuentro con Jesús, sin suscitar la cuestión de si todo sucedió así, a la letra, no estará lejos de la intención por lo menos de Juan, y posiblemente también de los otros evangelistas. Que el impacto total de Jesús sobre su generación tuvo esta característica, es un hecho atestado vigorosamente con un significado de gran alcance.

Pero quizá se pueda decir todavía algo más tocante a la credibilidad de estos relatos en cuanto (ostensiblemente) reales y efectivos, aunque la cuestión de su exactitud y precisión fáctica no tiene la importancia que a veces se le atribuye. ¿Son los milagros «imposibles»? Sería probablemente sensato usar el término con cierta cautela. Con la avalancha de descubrimientos recientes tocante al modo de comportarse la materia, y también el espíritu, se nos hace difícil saber qué es y qué no es posible. Pero sean o no imposibles los milagros, en todo caso —se dice—, «no hay milagros». Cierto que los milagros no se producen en las circunstancias ordinarias. Ahora bien, todo el *quid* de los Evangelios está en que las circunstancias distaban mucho de ser ordinarias. Formaban parte de una situación absolutamente singular, sin precedentes e irrepetible. Se trataba de la inauguración de un nuevo cuerpo de relacio-

nes entre Dios y el hombre. Un milagro en el sentido del Nuevo Testamento no es tanto una suspensión de las leyes de la naturaleza (concepto que habría tenido muy poco sentido para la mayor parte de las gentes de aquel tiempo), sino más bien un evento notable, extraordinario o excepcional, que aportaba una innegable sensación de la presencia y del poder de Dios. Puede ser que si nosotros nos hubiésemos encontrado allí, habríamos hallado una explicación «científica» de lo que los primitivos cristianos miraban como milagroso, y es perfectamente justo utilizar los conocimientos que ahora tenemos, por ejemplo, acerca del tratamiento de trastornos psicosomáticos, como recurso para explicar algunas de las curaciones referidas en los Evangelios. Pero aun así no habríamos explicado precisamente ese elemento contenido en aquellos acontecimientos, que los hacía dignos de ser registrados, a saber, la impresión abrumadora de la presencia del «dedo de Dios», en la vívida expresión atribuida a Jesús mismo.

Esto nos ha parecido que convenía decir para salir al paso a la objeción, según la cual la mera presencia de relatos milagrosos en los Evangelios los desacredita como testimonio histórico. Cierto que en primer lugar son documentos de la fe de los primeros cristianos; pero a ello hay que añadir que esta fe actuó como salvaguardia de recuerdos genuinamente históricos, sin los que aquélla no habría podido surgir. Que estos recuerdos incluyeran algunos rasgos inexplicados, es inherente a la naturaleza del caso.

Admitiendo, pues, que aquí nos hallamos ante relatos que deben tratarse seriamente —aunque no sin crítica— como una relación de cosas que sucedieron, podemos examinar por un momento más de cerca su

composición y estructura. Esto quizá proyecte luz sobre el carácter de su contenido. Pese a las diferencias, los cuatro relatos siguen ampliamente un modelo común. Al lector atento no puede menos de llamarle la atención el gran espacio que en los cuatro se asigna a los últimos episodios de la historia: el arresto, el juicio y la ejecución de Jesús, así como a los acontecimientos que los preceden y siguen inmediatamente. Si los Evangelios se hubiesen presentado como «vidas de Jesús», el espacio asignado a estos episodios habría sido desproporcionado. La intención de los escritores es inconfundible: hacer el mayor hincapié posible en estas escenas finales por razón de su importancia intrínseca.

Comprendemos perfectamente que estas escenas dejaran una huella indeleble en la memoria de los que estuvieron implicados en ellas, así como en la imaginación de aquellos a quienes se contaba por primera vez la historia. Pero esto no es todo. Por escritos ajenos a los Evangelios sabemos que, en la creencia cristiana primitiva (para decirlo muy en general y sin detalles), la muerte y la resurrección de Jesucristo tenía el carácter de un conflicto decisivo, en el cual los poderes del mal hicieron todo lo que pudieron y finalmente quedó afirmada la soberanía de Dios para la salvación de la humanidad. Así pues, estos acontecimientos no tenían sólo un interés meramente histórico; y sin embargo, importaba dejar bien sentado que el conflicto tuvo efectivamente lugar en el ámbito de la historia y en conexión con problemas reales que surgen de la naturaleza humana y de la sociedad tales como son. Los problemas eran permanentes, pero adoptaron una forma particular en los años en que Poncio Pilato fue gobernador de Judea, y Caifás sumo sacerdote en Jerusalén. Estaban implicados tres de los factores más permanentes en

la historia. Roma representaba el orden político; los sacerdotes y los fariseos, la religión institucional; los zelotas, el patriotismo. Todas ellas eran cosas buenas, pero sobradamente sabemos cómo pueden pervertirse y cómo cada una de ellas puede ofrecer estímulo y oportunidad a las pasiones más bajas de la humanidad. Tal era la situación con que se enfrentaba Jesús. Los autores de los Evangelios querían mostrarnos cómo en tal situación se reivindicaba la causa de Dios.

Ésta es la razón por la cual cargaron tanto el acento en esta parte del relato; y no sólo ellos, sino también los «testigos directos y servidores del Evangelio» que transmitieron aquello en que habían puesto sus sudores. Esto es, en efecto, lo que podemos colegir de los breves resúmenes de la predicación primitiva; y un análisis crítico de los Evangelios mismos nos induce a creer que en ellos laten por lo menos tres tradiciones distintas e independientes acerca de los acontecimientos finales[6]. Éstas debieron formarse en diferentes ambientes y debieron ser transmitidas por diferentes conductos. Por esto llama la atención el que, mientras varían en los detalles —como testigos sinceros variarán en la relación de cosas que les han impresionado profundamente— siguen sin embargo, el mismo hilo de narración.

Ésta debe representar la historia tal como se contaba en los primeros días, cuando todavía estaban frescos los recuerdos. Mientras que aparece claro el intento de los autores al contar la historia, su sentido más profundo sólo lo indicaron con insinuaciones aquí y allá. El tono es de un realismo sobrio, sin acentos emotivos, dejando sencillamente que los hechos mismos

---

6. He dado las razones de esta conclusión en *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 21-136.

hagan su propia impresión por el peso que llevan consigo.

En estos últimos capítulos la marcha de los acontecimientos procede sin interrupción, avanzando la narración con creciente intensidad hasta la catástrofe final y la recuperación. La estructura de las otras partes de los Evangelios se halla en marcado contraste con ésta. Hay poca continuidad real. Nos hallamos con una serie de escenas separadas —fotografías instantáneas más bien que una película cinematográfica—, y los cuatro escritores que en las escenas finales se veían forzados a seguir el orden fijado de los acontecimientos, en el resto de su obra disponen con gran libertad las diferentes historias que cuentan, resultando diferente el orden en cada uno de ellos. Por regla general, cada escena forma una unidad en sí, generalmente concisa y estilizada, poniendo de relieve algún punto particular, sin prestar gran atención a los detalles que no afectan a este punto. En buena parte de ellas se aprovecha una incidencia, brevemente esbozada, para introducir un dicho pletórico de sentido, de Jesús. Son, en efecto, un medio de transmisión de su doctrina, exactamente como las secciones de los Evangelios que están dedicadas expresamente a referir sus sentencias. Se ha hecho notar que, mientras que poseemos más de una versión de una determinada escena, las diferentes versiones tienen un tenor bastante concordante en la relación de lo que Jesús dijo, si bien proceden con más libertad en la narración del caso que dio lugar al dicho de Jesús. Un número relativamente reducido de estas unidades pueden designarse propiamente como «cuentos» en torno a cosas que hizo Jesús, en los cuales los autores se extienden en detalles pintorescos o dramáticos. Y aquí volvemos a notar la misma libertad de procedimiento,

en contraste con la relativa fijeza en la transmisión de las sentencias. En ocasiones, algunos detalles «emigran» de un relato a otro en los diferentes Evangelios. Esto nos hace suponer que la tradición más primitiva contenía un acervo informe y sin organización de reminiscencias pero lleno de rasgos característicos, a partir de lo cual se plasmaron los relatos estilizados para servir a las necesidades de los que predicaban o enseñaban.

De todo esto resulta una descripción viva de la *clase* de cosas que hizo Jesús, de la *clase* de actitud que revelaban sus acciones, de la *clase* de relaciones en que se halló con los diferentes tipos de personas con que estuvo en contacto, y de las causas de fricción entre él y los jefes religiosos. La cuestión de hasta qué punto este o aquel relato pueda tomarse como una relación exacta de lo que sucedió en esta o aquella ocasión, es cosa sobre la que habrá diversidad de pareceres. Algunos, tal como se presentan, parecerán más creíbles que otros. Alguno que otro dará la sensación de ser impropio. Pero tomadas en conjunto, estas historias, narradas desde diferentes puntos de vista, convergen en dar una clara impresión de una persona real que se halla en acción en un escenario reconocible. Si añadimos todavía el cúmulo de sentencias transmitidas fuera de un marco narrativo, el cuadro total se enriquece y cobra colorido y profundidad. En este cuadro total debe basarse nuestra interpretación de la personalidad y la vida del fundador del cristianismo

# III

# RASGOS PERSONALES

Hemos dicho que las palabras de Jesús referidas en los Evangelios llevan el sello de un sujeto individual. Como prueba de este aserto puede servirnos el preguntar ahora hasta qué punto es posible describir las características del individuo que tales palabras revelan.

«El estilo es el hombre», se dice. ¿Qué decir, pues, del estilo de la enseñanza de Jesús, tal como se nos ha transmitido en los Evangelios? Gran parte de esta enseñanza se presenta en forma de breves declaraciones agudas, punzantes, con frecuencia alusivas y hasta arcanas, cargadas de ironía y de paradoja. Este conjunto de sentencias o dichos, transmitido por diferentes canales de tradición, tiene un sello inconfundible. No es posible suponer que sea mero producto de hábil condensación por doctores cristianos primitivos. Las sentencias llevan la marca de la originalidad. Revelan una mente que procedía con agilidad y sin rodeos, que daba en el clavo sin prodigar palabras.

Hay pasajes bastante extensos con un ritmo marcadamente personal, que todavía se percibe tras un doble proceso de traducción, del arameo al griego y del griego a nuestras lenguas europeas. En efecto, a veces parece

como si el griego no fuera más que un tenue disfraz de un original que se expresó en los metros de la poesía hebraica o aramaica. Más a menudo es el ritmo más libre, pero aun entonces muestra un marcado equilibrio y paralelismo de las frases. Veamos, por ejemplo, el pasaje siguiente registrado por Mateo y Lucas con pequeñas diferencias, pero de una estructura general inconfundible:

«No os afanéis por la vida,
por lo que vais a comer, por lo que vais a beber,
ni por la ropa con que vestiros.
La vida es más que el alimento,
y el cuerpo más que la ropa.

Mirad las aves del cielo;
ellas ni siembran ni siegan,
ni hacen acopio en los trojes;
sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta.

Mirad los lirios del campo:
como no hilan ni tejen;
Ni en su esplendor Salomón
se vistió como uno de ellos» [1].

Aquí, la percepción imaginativa de la maravilla y belleza de la naturaleza, y de la unidad entre la naturaleza y el hombre bajo la solicitud del Hacedor de ambos, sugirió la forma literaria apropiada para darles expresión. Podemos recordar otros dichos que expresan este sentido de maravilla y hasta de misterio en los fenómenos naturales que nos son familiares. «Un hombre esparce la semilla en la tierra; va a acostarse por la noche y se levanta por la mañana, y la semilla germina y crece, *sin que él sepa cómo*» [2]. «El viento sopla donde quiere: tú oyes su silbido, *pero no sabes*

1. Mt 6, 25-29; Lc 12, 22-23.
2. Mc 4, 26-27.

de dónde viene ni adónde va» [3]. A todas luces nos hallamos en contacto con un espíritu de temple poético e imaginativo. Esto no debe olvidarse cada vez que se intenten comprender las enseñanzas de Jesús.

Además, sea cual fuere su tema, siempre piensa y habla en imágenes y cuadros concretos, más bien que en proposiciones generales y abstractas. Así, en lugar de decir: «La caridad no ha de ser ostentativa», dice: «Cuando hagáis alguna obra de caridad, no lo anunciéis al sonido de trompetas» [4]. Cuando habría podido decir: «Las relaciones personales son más importantes que las prácticas religiosas», hace esta descripción: «Si al presentar tu ofrenda ante el altar, recuerdas allí que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda» [5]. No es mera casualidad que ambos cuadros tengan un ribete de incongruencia, que casi resulta cómico. A veces la imagen es deliberadamente grotesca: «¿Por qué te pones a mirar la paja en el ojo de tu hermano, y no te fijas en la viga que tienes en el tuyo?» [6].

Este sentido de lo concreto, este gusto por hacer cuadros imaginativos fue el que creó las «parábolas», que constituyen un rasgo tan notable de los Evangelios. El término «parábola» abarca una variedad de formas literarias, pero todas ellas, tal como las hallamos en los Evangelios, giran en torno a algún aspecto corriente de la vida humana descrito con economía de palabras y con auténtico realismo. Hay historias

---

3. Jn 3, 8.
4. Mt 6, 2.
5. Mt 5, 23-24
6. Mt 7, 3.

breves: acerca de un viandante que es despojado por ladrones y yace herido al borde del camino, hasta que es socorrido por un forastero bondadoso; acerca de un capitalista que confía ciertas sumas de dinero a sus subordinados para que las inviertan, y acerca de lo que éstos hacen con ellas; acerca de trabajadores empleados a destajo en una viña y la discusión que surge sobre los salarios y las horas. Hay rápidos esbozos de situaciones típicamente humanas: pescadores que seleccionan la pesca, niños que están peleándose en la plaza, un hijo que mira cómo trabaja su padre y aprende su oficio por imitación. A veces un cuadro viene provocado por un simple giro de frase: «Cuando una lámpara está encendida, no se pone debajo del celemín»; «en un vestido viejo, nadie echa un remiendo de paño sin encoger.»

Las «parábolas» (en el sentido más amplio del término) exigen alto grado de observación atenta. Su autor es alguien que ha notado con interés, con simpatía, pero sin sentimentalismo, y a veces hasta con humorismo, que éste o aquél es el modo de proceder de los humanos. Ha reconocido sus virtudes ingénitas (el afecto conmovedor de un padre a su hijo vagabundo, o la entrega de un pastor a su rebaño), pero también la extraña mezcla de motivos humanos. Había un hombre que se levantó amablemente a media noche para albergar a un vecino que se hallaba en extrema necesidad, pero lo hizo para librarse del fastidio que le daba con su insistencia. Un servidor desleal, sabiendo que iba a ser despedido, tomó sus medidas para el futuro mediante una transacción que, por no decir de lo peor, echaba el agua a su molino. Era sin duda alguna un bribón, pero, ¡que ejemplo para todos nosotros de obrar ingenioso en casos de crisis!

En este último caso no se puede menos de percibir cierto acento de ironía, y esto es algo que se halla presente a menudo, con más frecuencia de lo que puede suponer un lector ocasional. A veces adopta la forma de una aparente reducción de asuntos trascendentales al nivel de lo trivial: «Cuando seas invitado por alguien a un banquete de bodas, no te pongas en el primer puesto, no sea que otro más importante que tú haya sido invitado por él, y cuando llegue el que te invitó a ti y al otro, te tenga que decir: "Déjale el sitio a éste"; y entonces, lleno de vergüenza, tengas que ponerte en el último lugar»[7]. A primera vista, un consejo elemental de comportamiento social, con un motivo prudencial de la mayor crudeza. Es muy probable que algunos de los oyentes lo tomaran así, a la letra. Sin embargo, tras ulterior reflexión, pudo ocurrírseles que allí se encerraba algo más. «Todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado»; la «moraleja» pudo ser añadida por el escritor del Evangelio (esto ocurre en varios lugares); aunque puso así al lector en la verdadera pista, quizá no hiciéramos mal en penetrar todavía algo más hondo. Parece haber sido muy del estilo de Jesús dejar que las personas sacaran las conclusiones por sí mismas. Veamos otro ejemplo: «Procura hacer pronto las paces con tu contrario mientras vas por el camino; no sea que él te entregue al juez, y el juez al guardia, y te metan en la cárcel»[8]. Sentido común, a todas luces —sobre todo si uno no está muy seguro de la administración de justicia en su juzgado local—, aunque no era precisamente un consejo práctico para litigantes. No va añadida «moraleja», pero a la luz de la enseñanza

7. Lc 14, 8-11.
8. Mt 5, 25-26; Lc 12, 57-59.

global de Jesús se puede ver sin dificultad que aquí se toca uno de los temas habituales, a saber, que las personas a quienes se dirigía se hallaban en una situación en la que urgía tomar una decisión y que toda dilación era peligrosa. En el fondo se trata de las consecuencias eternas del destino humano, pero esto no aparece en la superficie. La tesis es que la vida es así, desde los niveles más bajos hasta los más altos. Los principios de la acción humana, como los procesos de la naturaleza, caen dentro del orden universal establecido por el Creador que ha de ser reconocido a todo nivel por los que tienen ojos para ver y oídos para oír. Ninguna circunstancia de la vida cotidiana es tan trivial o vulgar, que no pueda servir de ventana para descubrir el ámbito de los valores definitivos, ni hay verdad, por profunda que sea, que no halle alguna analogía en la experiencia corriente.

Aquí, pues, tenemos todos un cúmulo de imágenes tomadas de la observación amorosa de la naturaleza y de la vida humana. Hay, sin embargo, también una serie totalmente diferente de imágenes, cuyo realismo deja ancho campo a la fantasía. Tomemos, por ejemplo, este pasaje:

> «El sol se oscurecerá y la luna no dará su brillo, las estrellas irán cayendo del cielo, y el mundo de los astros se desquiciará. Entonces verán al Hijo del hombre venir entre nubes con gran poderío y majestad»[9].

Imágenes como éstas tienen una larga historia. Pueden descubrirse en diferentes pasajes de poemas y profecías en el Antiguo Testamento; florecieron exuberantemente en los «apocalipsis», que pulularon en el período inmediatamente anterior y posterior al comien-

9. Mc 13, 24-26.

zo de la era cristiana, y siguen perdurando todavía. Es imposible decir hasta qué punto pasajes como el que acabamos de citar son declaraciones auténticas de Jesús y hasta qué punto las imágenes existentes en el medio ambiente se filtraron en la tradición evangélica. Las imágenes empleadas formaban parte del bagaje mental de la época; no se ve por qué Jesús no había de utilizarlas. En ningún caso, tienen algo de original. Si buscamos originalidad, la hallaremos en el modo como fueron aplicadas y en el sentido que se les dio. En efecto, si bien esta imaginería «apocalíptica» había sido heredada, cada escritor era libre de darle su propia interpretación y es sobradamente claro que esta interpretación varía de uno a otro. Ciertamente, deberíamos estar preparados para hallar a Jesús no menos original que los profetas o los «apocalípticos» en el modo de tratar el material heredado. Así cuando dice: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios y viniendo entre las nubes del cielo» [10], o «Yo estaba viendo a Satanás caer del cielo como un rayo» [11], no hay razón de suponer que trate de describir fenómenos sobrenaturales que puedan ser «vistos» en algún sentido literal; ni su significado está necesariamente establecido por el uso que hicieron de las imágenes otros maestros, anteriores, contemporáneos o posteriores. Volveremos luego sobre esta cuestión.

Así pues, si bien se puede decir que esta imaginería «apocalíptica» cuadraba con la manera «pictórica» de hablar a que propendía Jesús, no era característica de él. Era algo que Jesús compartía con otros muchos. Lo característico y distintivo de él es el *realismo* de las parábolas. Esto nos permite sacar otra conclusión,

10. Mc 14, 62.
11. Lc 10, 18.

y con ello pasamos de la manera y del estilo, que están patentes en el relato, a la personalidad que late tras ellos. El autor de las parábolas debió interesarse sinceramente por las personas; debió beneficiarse del contacto con diferentes tipos de gentes. Como tal lo representan los Evangelios. Recibía y aceptaba invitaciones en acontecimientos festivos, con más libertad, insinuaban sus críticos, de como lo haría un hombre religioso. Se sentaba a la mesa con personas de posición respetable en la sociedad local, y tenía por lo menos un amigo que estaba en contacto con los más altos círculos jerárquicos (era «conocido del sumo sacerdote»)[12]. Pero nuestros informadores nos hacen notar especialmente sus relaciones con gentes que no eran aceptadas socialmente ni aprobadas moralmente. Se le tachaba de «amigo de pecadores y publicanos»[13].

El sambenito especial que pesa sobre el término «publicano» (recaudador de impuestos) proviene de la situación especial de la época. Bajo la administración romana, los impuestos indirectos (aduanas y derechos de consumo) se recaudaban con un procedimiento que se prestaba a abusos. El derecho de recaudación se ponía a subasta y se convertía en una especulación (el término griego significa propiamente «comprador de impuestos»). El oficio debía ejercerse, y es probable que pudiera ejercerse honradamente, pero era una profesión que atraía a los menos escrupulosos y tenía una reputación nada apetecible; en la sociedad griega el término «recaudador de impuestos» era una palabra fea. Y, lo que era todavía peor, en la Palestina judía los impuestos eran ingresos destinados a un gobierno extranjero al que se detestaba, o a goberna-

---

12. Jn 18, 15.
13. 11, 19; Lc 7, 34.

dores locales que eran sus marionetas, por lo cual sus recaudadores no eran para el sentimiento nacionalista sino colaboradores con el enemigo, mientras que para los judíos ultrarreligiosos su implicación en las «costumbres impuras» de los gentiles era en sí un pecado. Los publicanos estaban condenados al ostracismo por la sociedad respetable. Así se explica la extrañeza y la aversión que causaba el ver a Jesús en compañía de los publicanos. Naturalmente, estos personajes ambiguos apreciaban probablemente más su compañía que la de sus críticos, aun en el caso de que éstos hubieran querido intimar con ellos.

Sería fácil interpretar falsamente todo esto como mero indicio de sociabilidad. Pero ésta no es ciertamente toda la verdad. Cuando Jesús se veía criticado por sus relaciones, él retorcía el argumento con cáustica ironía: «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos» [14]. Ellos eran los pacientes, y él el médico, y buena parte del tratamiento era precisamente su amistad. Jesús se sentía atraído hacia los que estaban enfermos en el alma o en el cuerpo, porque ellos necesitaban la ayuda que él podía dar.

Varios relatos de los Evangelios ilustran su respuesta compasiva a tal necesidad, ya se tratase de dolencias físicas o morales. Con su simpatía y compasión, pero también con la fuerza que sentían en él, infundía a sus pacientes una nueva confianza, la «fe», término que en los Evangelios incluye la confianza en la bondad de Dios y, a la vez, el valor y la firmeza que de ella deriva. Se cuenta que un padre acudió a Jesús lleno de aflicción por la enfermedad al parecer incurable que aquejaba a su hijo: «Si puedes algo, ten

---

14. Mc 2, 17.

compasión de nosotros y socórrenos»[15]. Replicó Jesús: «En cuanto a eso de si puedes, todo es posible para el que cree.» «¡Creo!», gritó el padre: «¡Tú ayúdame en mi falta de fe!». La superficial falta de lógica es esclarecedora. Esto era precisamente lo que Jesús podía hacer por quienes estaban al borde de la desesperación. En este relato hay algo así como cierta brusquedad en la forma de un hombre que había contraído una dolencia crónica y durante años había abrigado un resentimiento que le eximía de hacer algo para sanar («Mientras yo llego, otro baja antes que yo»). «¿Quieres curarte?», le pregunta Jesús. «Entonces, levántate, toma tu camilla y vete»[16]. Tiene compasión, sí, pero también da ánimos.

Su simpatía era especialmente marcada con los que sufrían de un descorazonante complejo de culpabilidad. Al asegurarles: «Tus pecados están perdonados», les restituía el respeto de sí mismos y liberaba en ellos energía moral. Pero no se trataba de sugerir que la sensación de culpa era una ilusión morbosa, o que sus pacientes se estaban atormentando innecesariamente. Aceptar el perdón significaba a la vez que ellos reconocían una norma moral de la que se habían desviado y que querían emprender mejores caminos. En estos relatos está implícito que Jesús inspiraba efectivamente no sólo la intención, sino también una eficaz reorientación de los esfuerzos. Entre las diferentes alusiones a su amistad con los aborrecidos publicanos, sólo en un caso se nos dice algo acerca del individuo en cuestión, Zaqueo, rico inspector de impuestos en Jericó, hombre pequeñito y emprendedor, que quizá no era mejor ni peor que la media de su profesión. Había

15. Mc 9, 22-24.
16. Jn 5, 6-8.

escandalizado el que Jesús aceptara su hospitalidad. El resultado del encuentro se indica suficientemente con las palabras que se ponen en boca de Zaqueo: «Si en algo he defraudado a alguien, le devolveré cuatro veces más». «¡Hoy ha llegado la salvación a esta casa!», exclamó Jesús[17].

Se refiere también que en una ocasión un grupo de escribas y fariseos trajeron a Jesús a una mujer que había sido sorprendida en adulterio y esperaban que él asumiera la responsabilidad de pronunciar la cruel sentencia consignada en la ley de Moisés (pero que no se imponía en aquella época), o bien que, negándose a hacerlo, se pusiera él mismo en peligro por el hecho de absolver la inmoralidad. Con marcada ironía corroboró Jesús ostensiblemente la sentencia de lapidación, pero dándole a la vez media vuelta: «Aquel de vosotros que no tenga pecado, tire la primera piedra.» El grupo se esfumó. «¿Dónde están?», preguntó Jesús. *«¿Nadie te ha condenado?» Ella respondió:* «Nadie, Señor.» «Pues tampoco yo te condeno. Vete y no peques más»[18]. La compasión con la mujer no resalta menos que el desdén para con sus acusadores, pero las palabras finales son tan apremiantes, que excluyen todo asomo de «laxismo». Si Jesús dijo que los «publicanos y las meretrices» estaban más cerca de las promesas de Dios que los «escribas y los fariseos», lo dijo en el sentido de que aquéllos estaban exentos de la odiosa complacencia de los devotos seguros de sí mismos. Aquellos eran por tanto más accesibles al tratamiento del médico.

---

17. Lc 19, 1-10.

18. Jn 8, 3-11. Originariamente, este pasaje no formaba parte del Evangelio según san Juan: no se halla en los manuscritos más antiguos; sin embargo, no hay razones para dudar de que fuera una auténtica pieza de tradición.

Todos estos relatos (que no son pocos) muestran claramente que las personas en cuestión reconocían una autoridad ante la que se inclinaban. Cuando decía «Tus pecados están perdonados», le creían realmente, lo cual es muy de notar en el clima religioso de la época, y los resultados eran consecuentes. La misma sensación de autoridad debió ser la que indujo a otros a responder a requerimientos asombrosamente exigentes. Los relatos del «llamamiento» de los discípulos son escuetos y no nos dan toda la información que podríamos desear, pero en todo caso consta que Jesús llamó a ciertas personas a abandonar la casa, la familia y los medios de subsistencia y a entregarse a una existencia insegura y precaria —y todo ello por una causa que sólo comprendían obscuramente— y que los llamados respondieron al llamamiento. No se nos dice qué fue lo que los indujo a obrar así; se espera que el lector comprenda que en él había algo que se imponía personalmente. Efectivamente, Jesús, con toda su pronta simpatía y su ternura para con los que estaban necesitados de ayuda, podía ser evidentemente una persona maravillosamente arrolladora. Dos incidentes ilustran el impacto que hacía en el público. En Galilea se enfrentó con una multitud de varios miles de personas que estaban resueltas a rebelarse y a tomarle por jefe —naturalmente, porque sentían la presencia de un jefe nato—, y logró que se dispersaran pacíficamente. En Jerusalén expulsó a los mercaderes del patio exterior del templo, a lo que se ve, con pura fuerza moral. De estos dos sucesos volveremos a ocuparnos. Los citamos aquí por la luz que proyectan sobre la impresión de autoridad que producía Jesús en espíritus que no estaban naturalmente predispuestos a simpatizar con sus miras.

Los Evangelios nos dicen que la nota de autoridad era reconocida en su enseñanza pública. El tono de muchas de sus sentencias lo pone de manifiesto. Su «a vosotros os digo» («yo os digo», «os aseguro») es en todos los Evangelios un rasgo inseparable de su estilo. Y no sólo se pronunciaba tajantemente sobre puntos discutidos, sino que no tenía inconveniente en oponer su juicio a las venerandas tradiciones de su pueblo e incluso, como se verá, eventualmente a las prescripciones de la ley de Moisés, divinamente inspirada, como se creía.

Sin embargo, el tono un tanto imperioso de tales sentencias debe ser contrapesado con la consideración de otro rasgo de sus enseñanzas no menos destacado en nuestros documentos. Los Evangelios refieren cierto número de diálogos en los que Jesús aporta unos argumentos para llegar a una conclusión. Por lo regular se resumen con la mayor brevedad, pero bajo su forma concisa y estilizada cabe rastrear una auténtica discusión en la que, muy a menudo, el que plantea la cuestión es llevado a dar respuesta a su propia pregunta, a contestarla como planteada en una forma en que no había pensado antes. Naturalmente, muchas parábolas tenían por objeto servir a este intento: se invita al oyente a dar su parecer sobre una situación ficticia, y luego se le requiere a aplicar su juicio a la situación real.

Esto puede ilustrarse con un pasaje muy conocido del Evangelio según san Lucas. Un doctor de la ley formuló la pregunta: «¿Qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?» El diálogo que se entabla se desarrolla poco más o menos de esta manera: Jesús: «¿Qué lees tú mismo en la ley?» El doctor: «Amarás a Dios y a tu prójimo.» Jesús: «Ahí tienes la respuesta.» El

doctor: «¿Y quién es mi prójimo?» Luego sigue la conocida parábola del «buen samaritano» que prestó socorro a un extraño, y la pregunta «¿Cuál de los tres resultó ser prójimo de aquel hombre?» El doctor: «El que tuvo misericordia de él.» Jesús: «Pues anda y haz tú lo mismo» [19]. La conclusión es bastante perentoria, pero el que había preguntado fue conducido a ella con un proceso, en el que él mismo había tomado parte real. En tales casos ejercitó Jesús su autoridad llevando a las gentes, quizá contra su voluntad, al punto en el que tenían que asumir la responsabilidad de la decisión. Si una persona declinaba la demanda, Jesús dejaba simplemente la cosa a su consideración.

Marcos cuenta la historia de un joven rico que acudió a Jesús pidiéndole consejo sobre el mismo asunto. Era un joven bueno y se nos dice que Jesús le tomó afecto. Pero le desconcertó con el requerimiento: «Anda, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres, y sígueme.» El joven no tuvo valor. Jesús comentó con melancolía: «¡Qué difícil es entrar en el reino de Dios! Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios» [20]. No debemos pasar por alto la nota de simpatía; Jesús sabía muy bien que no pedía poco; sin embargo, formuló la demanda. Y aun cuando el joven se negó, no intentó convencerlo o hacerle presión, sino que dejó que se marchase alicaído. Allí había, sí, autoridad, pero una autoridad que respetaba la libertad de la persona.

Aquello era autoridad, sin respaldo de posición oficial o de prestigio tradicional, y no digamos de sanciones legales o de la sanción definitiva de la fuerza. Aquella autoridad debía de estribar en alguna cualidad

19. Lc 10, 25-37.
20. Mc 10, 17-25.

indefinible de Jesús mismo. Los testimonios del Evangelio apenas si nos permiten ir más lejos, si no es por deducción. Después de su acto autoritario de expulsar a los mercaderes del atrio del templo se nos dice que se dirigió a Jesús esta pregunta a bocajarro: «¿Con qué autoridad haces eso? ¿Quién te ha dado esa autoridad?» Él se negó a responder más que en términos evasivos, que daban a entender que si los que le interrogaban no lo veían por sí mismos, era inútil decírselo [21].

El conato quizá más acertado de definición, que Jesús dio por bueno, fue el de un oficial del ejército que solicitaba su ayuda. La historia se nos cuenta en Mateo y Lucas, con variantes de detalle, pero con plena conformidad en los puntos esenciales del diálogo. El oficial recurrió a Jesús en favor de un miembro de su familia, o quizá de un criado preferido, que se hallaba gravemente enfermo. En apoyo de su solicitud adujo el siguiente argumento: «No tienes más que decir una palabra, y el muchacho se curará. Lo sé, porque yo también soy subalterno, que tengo soldados bajo mis órdenes, y le digo a uno: "Ve", y va; y a otro: "Ven", y viene» [22]. El sentido es claro: Él mismo está sujeto a un oficial superior, éste a su vez al jefe local, el cual finalmente depende del césar de Roma. Y por eso el «centurión», precisamente porque obedece lealmente a sus superiores, puede dar órdenes que están respaldadas por la autoridad suprema del emperador mismo. La autoridad que se espera que ejerza Jesús está sujeta a la misma condición. Es un argumento digno de notarse. Por lo menos da a entender cuánto impresionaba la autoridad misma de Jesús a uno que

21. Mc 11, 27-33.
22. Mt 8, 5-10; Lc 7, 2-9.

era completamente extraño. Pero todavía es más notable que Jesús parezca haberlo refrendado, lo cual sólo era posible en el sentido de que la autoridad que él ejerce es la del Dios todopoderoso, precisamente porque él mismo le obedece lealmente. Esto se dice en términos explícitos en el Evangelio según san Juan: «Yo no hago nada por mi cuenta, sino que, conforme a lo que el Padre me enseñó, así hablo. Y el que me envió está conmigo: no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado... y la palabra que estáis oyendo no es mía, sino del Padre que me envió»[23].

Aquí notamos una diferencia característica entre Juan y los otros evangelistas. Mateo y Lucas dejaron que apareciera indirectamente la verdad sobre la autoridad de Jesús, mientras que Juan la pone en boca de Jesús mismo. En ello emplea un método no raro entre los escritos griegos —historiadores y otros—, con los que tiene una cierta afinidad. Lo que puede parecer que son revelaciones sobre la vida interior de Jesús, lo expresaba con palabras de Jesús mismo, aunque con frecuencia deben entenderse más bien como interpretación de Juan, expresada a veces en un lenguaje teológico, que forzosamente parecería extraño en los círculos con los que trataba Jesús. Esto no quiere decir que tales consideraciones no deban tenerse en cuenta cuando se trata de comprender el pensamiento de Jesús. De hecho son producto de una inteligencia singularmente penetrante que meditó largamente sobre lo que recordaba de las palabras y obras de Jesús. En el caso que acabamos de examinar, como en otros muchos, Juan explicita lo que en los otros Evangelios

---

23 Jn 8, 28-29, 14, 24

debe leerse entre líneas. Ahora bien, la reticencia que éstos observan en tales materias refleja con toda probabilidad la reserva que Jesús mismo montuvo y que debemos suponer que era característica de él.

Unos pocos dichos bien atestiguados parecen romper en parte con esta reserva. Ciertamente no podemos echar de menos una profunda sensación de dedicación a la misión, que a veces era una terrible carga: «Fuego vine a echar sobre la tierra. ¡Y cuánto desearía ver que ya estuviera ardiendo! Yo tengo que ser sometido a un bautismo, ¡y cuánta es mi angustia hasta que haya pasado la *prueba!»* [24]. A pesar de su prontitud para toda clase de contactos sociales, su misión lo segrega de los demás hombres. No tiene nada de extraño que hubiera momentos en los que se hiciera casi insoportable la sensación de aislamiento en una sociedad que no le prestaba atención: «¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo estaré entre vosotros? ¿Hasta *cuándo tendré que soportaros?»* [25].

Sin embargo, aun en medio de la tempestad había un centro de calma: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo» [26]. En el Evangelio según san Juan se desarrolla en términos teológicos este tema del «conocimiento» mutuo del Padre y del Hijo, y en realidad en él está implícita toda una teología. Pero el dicho que he citado de Mateo (que se halla también en Lucas con ligeras diferencias verbales) no es teología, sino una espontánea declaración personal. Empieza con la confesión de la profunda soledad que fue más y más el destino de Jesús; no halló ni uno siquiera que lo conociera y

---

24. Lc 12, 49-50.
25. Mc 9, 19.
26. Mt 11, 27; Lc 10, 22.

comprendiera realmente, ni aun entre sus más allegados; pero hay uno que lo conoce: Dios, su Padre. Y él también conoce a Dios de esta misma manera íntima, personal. Legítimamente podemos inferir que aquí se ha de hallar la fuerza motriz y la fuente de energía para una misión poco menos que imposible; aquí se halla ciertamente la fuente de la resolución inflexible con que, a sabiendas, se encaminó a la muerte al servicio de su misión. Aquí suenan a verdad las palabras del cuarto Evangelio: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra» [27]; y según el mismo Evangelio se dirigió a la soledad final de su muerte sin amigos, con las palabras más sencillas que hubieran podido imaginarse: «Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo» [28]. Lo que pasaba por su mente cuando se acercaba el fin, un rayo de luz permite presumirlo, su oración: «Si es posible, pase de mí este cáliz. Sin embargo, no como yo quiero, sino como tú» [29]. Es el acto final de entrega a su misión y la clave de toda ella.

27. Jn 4, 34.
28. Jn 16, 32.
29. Mt 26, 39; Mc 14, 36; Lc 22, 42; compárese Jn 12, 27.

# IV

# EL MAESTRO

En la sociedad judía de su tiempo halló Jesús su puesto, en primer lugar, como maestro de religión y de moral. Se le interpelaba como *rabbi* (maestro), y no sólo por sus inmediatos seguidores sino también por los extraños, incluso por algunos que reivindicaban para sí el mismo título. Es cierto que este título no había llegado a ser todavía (como lo fue a fines del siglo) algo así como el equivalente de un grado universitario que confiriera la facultad de enseñar, sino que, como título de cortesía, implicaba la aceptación pública, aunque informal, como maestro. Así fue mirado Jesús en un principio. Así también fue como se ganó «discípulos». Este vocablo se usaba como término técnico para designar a los que frecuentaban las lecciones de un *rabbi* y formaban su «escuela». ¿Qué enseñaba, pues, Jesús?

Es evidente que había una amplia base común compartida por Jesús con los rabinos de su tiempo. Jesús aceptaba como ellos el Antiguo Testamento, reconociendo que contenía una revelación divina. Podía dar por supuesta su doctrina como algo bien conocido por su auditorio: Dios es uno; es el «Señor del cielo

y de la tierra»[1]; es bueno en sumo grado («Nadie es bueno, sino sólo Dios»)[2]; es todopoderoso («A Dios todo es posible»)[3]. Dado que es a la vez bueno y poderoso, es riguroso en el juicio, pero también «abundante en misericordia», como lo declara constantemente el Antiguo Testamento. Hasta aquí no hay nada que fuera extraño o inaceptable para un judío bien instruido de su época. De la misma manera, en su enseñanza ética partía de una base común. Jesús podía apropiarse todo lo mejor que había en el Antiguo Testamento y en la enseñanza de los rabinos contemporáneos. Proponía interpretaciones de la ley de Moisés, pero también algunas críticas que ellos no se habrían permitido. Estudiosos judíos han mostrado que hay una gran parte de la enseñanza rabínica francamente semejante a la de Jesús en los Evangelios, que a fin de cuentas es lo que habríamos esperado nosotros. De hecho debemos suponer que buena parte de la ética corriente en el judaísmo se da tácitamente por supuesta.

Y sin embargo, la enseñanza está orientada en una dirección que la diferencia del judaísmo rabínico; es diferente su ángulo de incidencia en la vida. Creemos que para apreciar esto debidamente será lo más conveniente comenzar también aquí por las parábolas, las cuales, como hemos visto, constituyen la parte más característica de la enseñanza de Jesús. Si damos una ojeada al conjunto de las parábolas, no podemos menos de notar que gran parte de ellas tienen un tema común, que podemos definir como la llegada de la «hora cero», el clímax o punto culminante de un proceso que acarrea una crisis, en la que se impone una

1. Mt 11, 25; Lc 10, 21.
2. Mc 10, 18.
3. Mc 10, 27.

acción decisiva. Un labrador observa pacientemente cómo se va desarrollando su sementera, cómo la tierra «produce primero la hierba, luego la espiga, y por último el trigo bien granado en la espiga»[4]. Por el momento él no puede hacer nada; las fuerzas de la naturaleza se encargan de todo. Pero «cuando el fruto está a punto, en seguida mete la hoz, porque ha llegado el tiempo de la siega», y si deja pasar el momento, la cosecha está perdida. Un mercader de piedras preciosas, al que se ofrece una perla de extraordinario valor —precio de una vida entera—, la compra inmediatamente, no sea que otro se le adelante, aunque tenga que gastar todo su capital[5]. Uno que va a comparecer ante el magistrado con su contrario, conviene que se apresure a arreglarse con él en el camino[6]. Un servidor que se entera de que va a ser despedido, debe sin tardar idear los medios para evitar caer en la pobreza[7]. Cuadro tras cuadro se ejemplifica la misma idea: una crisis que reclama una decisión.

¿Cuál era la «hora cero» a que se refería Jesús? En los Evangelios está bastante claro. Era la hora con que se enfrentaban Jesús y sus oyentes en el momento en que él hablaba. Como la recolección es el punto culminante del año para el campo, así lo es también el término de la evolución de los siglos. «Levantad vuestros ojos y mirad los campos; ya amarillean para la siega. Ya el segador recibe su salario y recoge el fruto»[8]. Es el momento en que la historia de Israel, con todas sus promesas incumplidas, hallará cumplimiento. «Dichosos los ojos que ven lo que estáis viendo. Porque

4. Mc 4, 28-29.
5. Mt 13, 45-46.
6. Mt 5, 25-26; Lc 12, 57-59.
7. Lc 16, 3-4.
8. Jn 4, 35.

yo os digo: muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros estáis viendo y no lo vieron, y oír lo que vosotros estáis oyendo, y no lo oyeron» [9]. Más concretamente declara esto un dicho que Lucas reprodujo con una concisión casi telegráfica: «La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el Evangelio del reino de Dios» [10]. Esto quiere decir que con la acción de Juan Bautista (que acababa de ser entregado a la muerte) había finalizado un orden antiguo y se había inaugurado un orden nuevo. Éste viene caracterizado como «Evangelio» o buena nueva acerca del «reino de Dios».

Este modismo hebraico significa algo así como el «reinado de Dios», esto es, Dios mismo que ejerce su poder regio. Jesús fue a Galilea, dice Marcos, anunciando esta «buena nueva», que el escritor formuló en una especie de *slogan* o lema: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca» [11]. Quería decir: Aquí está Dios en toda su majestad, saliéndonos al paso doquiera vivís. ¿Qué vais a hacer vosotros a este propósito? El público galileo adivinó muy bien que Jesús traspasaba aquí la esfera de un rabino. «Es un profeta — decían — como uno de los demás profetas» [12].

Jesús estaba efectivamente en la sucesión directa de los profetas del antiguo Israel, cuyo mensaje se ha conservado en el Antiguo Testamento. Los profetas se apoyaban en la convicción de que Dios interviene en los asuntos humanos, y así ellos interpretaban los acontecimientos de su tiempo con una penetración procedente de su trato con el Estado («oyendo la palabra

---

9. Lc 10, 23-24.

10. Lc 16, 16. La versión de este dicho en Mateo es más enigmática, 11, 12-14.

11. Mc 1, 15.

12. Mc 6, 15.

del Señor», como ellos expresaban). Análogamente, nosotros deberíamos entender la proclamación del reino de Dios por Jesús como interpretación de la situación contemporánea en términos de su conocimiento de Dios. En toda apariencia había una situación significativa. Dentro del judaísmo asombra una crisis que debía resolverse en breve plazo de una manera o de otra. En el vasto mundo cosas notables acontecían en las mentes de los hombres, y la vida judía no podía quedar al margen de ello. Sucedían cosas; pero *¿qué* era lo que sucedía? Cierto que, como siempre se podían dar diferentes respuestas a la pregunta. ¿Qué respuesta debería dar uno que creyera en Dios? Los profetas respondieron para su tiempo en términos del «designio del Altísimo».. Y así Jesús respondió a la pregunta planteada por la crisis que él observaba, diciendo: «Ha llegado el tiempo; el reino de Dios está cerca.» Ésta es la «hora cero», la hora de la decisión. Dios se enfrentaba con los hombres más inmediatamente, más urgentemente que nunca en el pasado, y a ellos se les ofrecía una oportunidad sin precedente.

La afirmación requiere cierto examen. De Dios, el eterno, el omnipresente, difícilmente puede decirse que está más cerca o más lejos en *este* tiempo que en *aquél*. Si es rey sobre todas las cosas, es rey siempre y en todo lugar. En este sentido su reino no viene, sino que sencillamente *es*, existe. Ahora bien, la experiencia humana acontece dentro de un marco de tiempo y de espacio. Tiene diversos grados de intensidad. Hay momentos particulares en las vidas de los hombres y en la historia de la humanidad, cuando lo que es permanentemente verdad (si bien en gran manera no reconocida) viene a ser verdad manifiesta y operante. Tal momento de la historia está reflejado en los Evan-

gelios. La presencia de Dios entre los hombres, que es una verdad de todos los tiempos y lugares, vino a ser una verdad operante. Vino a ser tal —debemos concluir—, debido al impacto que hizo Jesús; por el hecho de haber sido presentada con excepcional claridad y de haber operado con una fuerza excepcional en sus palabras y en sus acciones. Jesús mismo subrayó los efectos de su acción como signos de la venida del reino: «Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» [13]. La expresión es, por supuesto, figurada. En sentido literal, Dios no tiene dedos, y puede que haya o que no haya eso que se llama malos espíritus; lo que los Evangelios llaman «arrojar demonios» puede definirse, correcta o incorrectamente, en otros términos. Pero la idea esencial no es oscura. En la presencia de Jesús, las tenebrosas fuerzas interiores que hacen estragos en las almas y en los cuerpos de los hombres, eran subyugadas y sus víctimas quedaban sanadas. Que ello era así es un hecho grabado tan profundamente en las memorias, que razonablemente no puede ponerse en duda. Y esto, decía Jesús, era una señal de que Dios estaba viniendo a su reino. No sería exacto decir que Jesús trajo, o estableció el reino de Dios. Esto fue obra de Dios mismo, cuya perpetua providencia, activa en cualquier parte de su creación, había hecho surgir aquel momento trascendental, cuyo rasgo más significativo era la aparición de Jesús mismo. En sus palabras y acciones hizo a los hombres conscientes de ello y los requirió a responder. Era una «buena nueva» en el sentido de que implicaba una oportunidad de un nuevo comienzo y un enriquecimiento en experiencia sin precedente.

---

13. Lc 11, 20; Mt 12, 28 tiene la versión, más convencional. «por el espíritu de Dios».

Pero cuando una persona (o una sociedad) se ha visto situada ante tal requerimiento y lo ha esquivado, no se halla ya exactamente allí donde se hallaba anteriormente. Su postura es la peor para el encuentro. Esto es lo que da fuerza a las tremendas advertencias que se refiere haber formulado Jesús tocante a las consecuencias del rechazo. Por eso es por lo que Juan, contemplando desde atrás la vida de Jesús, como un episodio completo, la vio como un día de juicio. «Ésta es la hora del juicio de este mundo» [14], escribe. «La luz vino a este mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz» [15]. La luz es una cosa buena; encontrarse con la realidad que es la presencia de Dios en este mundo, es en sí algo bueno. Cualquiera que sea la posibilidad de desastre que esté latente en la elección ofrecida, el hecho mismo de abordar la elección en la libertad que el Creador otorga a sus criaturas, eleva ya la vida a mayor grado de intensidad. La venida del reino significaba la franca posibilidad de engrandecimiento de la vida; significaba también elevación de la responsabilidad moral.

¿Qué respuesta al requerimiento esperaba Jesús de sus oyentes? «El reino de Dios está cerca; arrepentíos.» Así reza el tema de Marcos. En nuestra lengua, «arrepentirse» significa «sentir pesar por los propios pecados». Esto no es lo que quiere decir el vocablo griego. Éste quiere decir sencillamente volver a pensar, tener nuevas ideas, cambiar de pensamiento, de modo de ver. El «arrepentimiento», tal como lo entienden los Evangelios, es un reajuste de las ideas y de las emociones, de lo cual surgirá una nueva pauta de vida y de comportamiento.

14. Jn 12, 31.
15. Jn 3, 19.

El reajuste viene a ser aceptación de la «buena nueva de Dios». La nueva era, en primer lugar, que Dios estaba *aquí, ahora*. Una vez que se hubiera comprendido esto, todo lo que se pudiera decir acerca de Dios tendría una nueva dimensión. Lo que Jesús tenía que decir acerca de Dios era expresado, como hemos visto, en un lenguaje imaginativo y emotivo que, más que definir, sugería. Hemos hecho notar cómo él vivía en medio de la belleza y de las maravillas de la naturaleza y enlazaba al hombre con la naturaleza en un orden en el que cada nivel podía ser iluminado por otro, y en todo había que descubrir a Dios. A todo nivel se encuentra el hombre con su Creador, Señor del cielo y de la tierra, de infinita bondad y poder, cuya bondad es una generosidad exuberante dirigida a todas sus criaturas, y sin embargo centrada en los individuos en una intimidad inconcebible. «Hasta los cabellos de vuestras cabezas están todos contados» [16].

Es instructivo observar cómo este modo de pensar acerca de Dios da nuevo colorido a las imágenes de la divinidad que Jesús tomó de la tradición de su pueblo. La idea de Dios como pastor de Israel es casi un lugar común en el Antiguo Testamento. Un verdadero pastor, observaba Jesús, se interesará profundamente por una sola oveja que se haya descarriado: «Va en busca de la que se le ha perdido hasta que la encuentra» [17]. Así hace Dios. Y este punto se inculca porque Jesús era censurado por hacer esto mismo. La parábola de la oveja perdida era de hecho (así nos dice Lucas) su réplica a tales censuras. La imagen tradicional del pastor divino se veía reanimada en sus acciones igual que en sus palabras.

---

16. Mt 10, 30; Lc 12, 7.
17. Lc 15, 4.

Dios como Padre de su pueblo era también una metáfora verdaderamente familiar, profundamente incrustada en el lenguaje religioso del judaísmo. Y de hecho la idea de un Dios Padre es común a diferentes religiones. Ahora bien, ¿qué es la paternidad en su sentido esencial, en cuanto aplicada a la divinidad? Jesús no vaciló en compararla directamente con la paternidad humana corriente. «Si vosotros, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿con cuánta más razón vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que le piden?» [18]. La misma comparación destaca en la parábola que es quizá la más conocida de todas, la del hijo pródigo [19]. No se trata de un cuadro ideal de un padre imaginario, de una santidad tan excepcional que pueda representar a Dios mismo. Es un padre *cualquiera* digno de este nombre, como se esperaba que lo reconocieran los oyentes, y así es como se habría comportado; y en esto es en lo que se le parece Dios. Una vez más la parábola, se nos dice, era como una defensa de lo que Jesús hacía, contra las censuras de los devotos, que son satirizados disimuladamente en la figura del hijo mayor satisfecho de sí mismo («Yo nunca he desobedecido tus órdenes»). Es en el mismo grado una expresión de la actitud de Jesús y una imagen de la divinidad.

Toda la enseñanza de Jesús acerca de Dios se distingue por la inmediación, calor y sencillez con que se habla de la paternidad del Padre. «Vosotros tenéis un Padre, que sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas.» «Vuestro Padre no quiere que se pierda uno solo de estos pequeñuelos» [20]. Las mismas cualidades

18. Mt 7, 11; Lc 11, 13.
19. Lc 15, 11-32.
20. Lc 12, 30; Lc 6, 32; Mt 18, 14.

distinguen la oración usada por la Iglesia desde sus primeros días y que se creía haber sido enseñada por Jesús mismo. La oración, tal como se usa comúnmente en el culto público, ahora como en los siglos pasados, coincide con la versión dada por Mateo, presentada en una forma que sin duda alguna manifestaba este uso. Lucas da una versión más sencilla, quizá más original:

> «Padre, santificado sea tu nombre:
> venga tu reino.
> Danos cada día nuestro pan cotidiano:
> y perdónanos nuestros pecados,
> pues también nosotros perdonamos a todo
> el que nos debe;
> y no nos lleves a la tentación»[21].

La palabra «Padre» corresponde al arameo *abba*, lengua vernácula de los primitivos cristianos. En esta forma lo habían aprendido de Jesús (y como vocablo arameo se ha conservado en diferentes pasajes del Nuevo Testamento). *Abba* era además el término familiar e íntimo con que el niño se dirigía al padre en la familia judía (algo así como «papá», diríamos nosotros). «Padre mío», o «Padre nuestro» daba la sensación de algo más distante o más respetuoso, y el «Padre nuestro en los cielos» de la versión de Mateo representa el lenguaje formal de la oración litúrgica. Aquí hay un ligero, pero no insignificante, indicador de la manera como Jesús quería que sus seguidores pensaran de Dios. Las condiciones reales del que pide orando están en consonancia con ello. Son la llamada de los hijos al padre, llamada sencilla, directa y confiada.

Se dice que este lenguaje es «antropomórfico». Por supuesto, y por supuesto también, todo modo humano

---

21. Lc 11, 2-4; versión más larga en Mt 6, 9-13.

de hablar de Dios es incapaz de expresar lo que él es, tanto el lenguaje de la abstracción filosófica como el de la imagen poética. No obstante, es un modo de hablar que debe tomarse en serio. En el siglo primero no pocos judíos devotos se avergozaban de tal lenguaje. Podemos verlo por la manera como parafraseaban pasajes del Antiguo Testamento que sonaban a antropomorfismo y por los términos circunspectos con que hablaban de la divinidad («cielos», «el nombre», «el Santo, bendito sea», y otros por el estilo). Algunos de ellos, especialmente si habían estado bajo el influjo griego, como no pocos judíos de aquel período, hablaban de «el que realmente es», así como algunos modernos hablan de «la realidad última», o del «fundamento del ser». Los Evangelios en cambio no tienen reparo en usar un lenguaje antropomórfico. Podemos suponer que Jesús lo usó deliberadamente porque ésta es la manera apropiada de hablar de la vida personal con Dios, que era lo que le importaba, pero todavía más porque era la única manera posible de hablar de Dios tal como él mismo le conocía. Se hacía cargo de que había tipos alambicados que no recibirían su enseñanza; aceptaba este hecho como parte de las condiciones en las que tenía que trabajar. «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y las has revelado a la gente sencilla» [22], como se refiere que dijo, en uno de los escasos ecos de sus oraciones personales que se han conservado en los Evangelios. Algunas personas tendrían que hacer un esfuerzo considerable para ponerse en el estado de ánimo en el que su enseñanza pudiera tener sentido para ellos. «Si no cambiáis y os

---

22 Mt 11, 25; Lc 10, 21

hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos»; o, en otro pasaje: «Quien no recibe como un niño el reino de Dios, no entrará en él»[23]. Este «cambiar» es gran parte de lo que se entiende por «arrepentimiento» o «penitencia» en los Evangelios. Se trata de aprender a pensar de Dios como de nuestro Padre y de nosotros mismos como de sus hijos; ni más ni menos.

Cómo había de ser llevado esto a la vida cotidiana es una cuestión que, al parecer, Jesús quería dejar en gran manera a la conciencia despierta del individuo. Lograr que despertara la conciencia era un objetivo mayor de su acción, y desde luego la meta principal de la mayor parte de las parábolas. En vano buscaremos en los Evangelios esquemas elaborados de reglas de vida como los que ofrecían moralistas contemporáneos, judíos y griegos. Esto no debe entenderse en el sentido de que en los Evangelios haya alguna vaguedad acerca de la verdadera naturaleza de la acción moral o el menor relajamiento del imperativo moral. El seguidor de Jesús está sujeto a órdenes, no menos obligatorias por no estar formuladas en detalle; es el hombre «que oye estas palabras mías y las pone en práctica»[24]. Si Jesús no dictó una serie de leyes complementarias, no fue porque quisiera, a la ligera, dejar a las gentes en libertad. En realidad, los Evangelios contienen un cuerpo reducido, pero esclarecedor, de doctrina propiamente ética. De esto vamos a tratar ahora expresamente.

Vamos a partir de un punto en el que Jesús pisaba un terreno común con sus contemporáneos judíos. Esto podrá ayudarnos a apreciar tanto la relación orgánica de sus enseñanzas con su matriz en el judaísmo, como

---

23 Mt 18 3, Mc 10 15

24 Mt 7, 24, Lc 6 47

también el nuevo despegue que marcan dichas enseñanzas. En el siglo primero, algunos de los doctores judíos más avanzados, enfrentándose con la creciente complejidad del sistema ético contenido en la llamada ley de Moisés y su constante proliferación de interpretaciones y suplementos, trataban de descubrir su intención central o predominante, dando la primacía a este o aquel «gran mandamiento», del que se pudiera suponer que dependía todo lo demás. Jesús se hacía cargo de tales tentativas y las miraba con simpatía. Se refiere que en la discusión sobre este asunto se hallaba en buena armonía con algunos doctores de la ley, que afirmaban que habían dos «grandes mandamientos»: Amarás a Dios con todo tu corazón; amarás a tu prójimo como a ti mismo. Según Mateo y Marcos, la combinación de estos dos mandamientos fue sugerida por Jesús mismo, y en ello estaban de acuerdo los que lo interrogaban. Según Lucas, fue el «doctor de la ley» (como él lo llama) el que hizo esta combinación, y Jesús dio su asentimiento[25]. No hay razón para suponer que no sean veraces las dos relaciones. Es bastante probable que la cuestión fuera discutida en más de una ocasión.

Amor a Dios; amor al prójimo: una parte importante de las enseñanzas de Jesús puede incluirse en estos dos capítulos gemelos, como lo han hecho con frecuencia moralistas cristianos. Sin embargo, si nos atenemos a los tres primeros Evangelios, no parece que éste fuera su método. Con frecuencia se ha suscitado la objeción de que el amor no se puede imponer y que el precepto «Amarás» implica una contradicción. La objeción se puede refutar de varias maneras. Pero, en todo caso, Jesús trata del tema a que se refieren los

---

25. Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-34; Lc 10, 25-28

dos mandamientos en una forma diferente, que no se presta a tal objeción. Por extraño que esto pueda sonar, parece que Jesús dijo poco (en términos explícitos) acerca del precepto de amar a Dios, y no mucho más (en términos explícitos) acerca del amor al prójimo, excepto cuando se refería a la enseñanza usual, con la que estarían familiarizados sus oyentes. En realidad, parece que fue más bien parco en el uso de los términos «amar» y «amor» (verbo o substantivo).

Así, cuando habla en su propio lenguaje, elegido por él mismo, no dice: «Amarás a Dios.» Dice (substancialmente): «Dios es vuestro Padre; sed lo que sois, sus hijos:» Amar a Dios como hijos significa obviamente tener confianza en Dios y obedecerle. Todo esto se halla en el Antiguo Testamento, y al hablar Jesús de ello no hace sino darle mayor fuerza. Pero aquí hay algo más: el aforismo «de tal padre, tal hijo» casa muy bien aquí, y en la aplicación de este principio es donde podemos reconocer un cierto énfasis, un encarecimiento que es característico de las enseñanzas de Jesús. El hijo de Dios será como su Padre, por lo menos en la medida en que se sienta obligado a reproducir en su propio comportamiento con los otros la *cualidad* de la acción de Dios con sus hijos, y a seguir la *dirección* que señala esta acción.

La «imitación de Dios» era una manera nada infrecuente de expresar el ideal moral; se halla en moralistas tanto judíos como griegos de aquel período. Éstos difieren entre sí en razón de los atributos divinos propuestos a la imitación. Por ejemplo, había doctores para los que el atributo característico de la divinidad era la bienaventurada serenidad o indiferencia perfectamente centrada en ella misma, y esto era lo que debía imitar el «filósofo». Para otros, era una «santidad» trascen-

dente e inefable, sin relación con las condiciones y valores de la vida humana en la tierra, que había que imitar distanciándose del mundo y mediante una severa disciplina perseguida con empeño. Éste parece haber sido el punto de vista de algunas sectas judías. Pero en la mejor doctrina judía (que se remontaba a los profetas del Antiguo Testamento), los atributos divinos que se han de imitar son los que pueden concebirse por analogía con virtudes humanas en su punto culminante, tales como su justicia imparcial, su misericordia, su «fidelidad». Jesús convino en que «la justicia, la misericordia y la fidelidad son las exigencias de más peso en la ley» [26]. Pero al mismo tiempo puso el tema bajo una luz nueva al insistir en la generosidad y compasión indiscriminada del Padre celestial, mostrada en particular con los que son indignos de ella. Ésta es por encima de todo la cualidad en que los hijos de Dios han de ser semejantes a su Padre. «Él hace salir el sol sobre malos y buenos, y manda al lluvia sobre justos e injustos» [27]. Esto no es justicia en un sentido ordinario del término: es «bondad más allá de la justicia». Y ésta es la clase de cosas que han de hacer sus hijos. Si esto se ha de llamar amor a Dios o amor al prójimo, es cosa sin importancia. Amar a Dios es amar como hijo suyo; amar como hijo de Dios es amar a nuestro prójimo tratándolo como Dios nos trata a nosotros.

Pero, puesto que la bondad de Dios no hace diferencias, es «más allá de la justicia», el término «prójimo» no nos sirve ya si no se vuelve a definir. En la parábola del buen samaritano, en la que amar al prójimo es, ni más ni menos, hacer por él todo lo que es necesario hacer en tal contingencia, el buen prójimo

---

26 Mt 23 23
27 Mt 5, 45

es a la vez forastero y hereje [28]. Y quizá en este punto algunos oyentes que habían dado su asentimiento hasta aquel momento pudieron haber tenido, aunque no llegaran al extremo de aquellos sectarios fanáticos, cuyo *Manual de disciplina* (hallado entre los rollos del mar Muerto) les prescribía «amar a todos los hijos de la luz ...y odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa». Pudo muy bien tratarse de alguna enseñanza de esta clase por la que Jesús dijera: «Habéis oído que se dijo: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos.» Jesús puso el mayor empeño en puntualizar los detalles de esta exigente revisión del antiguo mandamiento «amarás a tu prójimo».

«Si amáis a los que os aman,
¿qué gracia tenéis?
También los pecadores aman a quienes los aman.
Si hacéis bien a los que bien os hacen,
¿qué gracia tenéis?
También los pecadores hacen lo mismo.
Si prestáis a aquellos de quienes esperáis cobrar,
¿qué gracia tenéis?
También los pecadores prestan a los pecadores
para ser pagados por ellos como corresponde.
Vosotros, en cambio, amad a vuestros enemigos, haced
el bien y prestad sin esperar nada.
Entonces será grande vuestra recompensa,
y seréis hijos del Altísimo;
que él es bueno
aun con los desagradecidos y malvados» [29].

Es imposible perder de vista la insistencia en romper el estrecho círculo al que es natural circunscribir el amor del prójimo, cualidad que aquí viene referida es-

---

28. Lc 10, 29-37.
29. Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-36.

pecíficamente a la acción divina. Es también instructivo observar cómo la expresión se desliza de «Amarás a tu enemigo», modelada según el tradicional «Amarás a tu prójimo, a «hacer bien», «prestar», haciéndose más concreta a cada paso. Todavía en un estadio ulterior la expresión resulta totalmente gráfica y nos hallamos con algo que es substancialmente una parábola. «Al que te pegue en una mejilla, preséntale también la otra; y a quien intente quitarte el manto, no le impidas llevarse también la túnica; y si alguien te fuerza a caminar una milla, anda con él dos.» Hay aquí una referencia al sistema de prestaciones personales impuestas por el Estado, que estaba en vigor bajo el imperio romano, especialmente a propósito del servicio postal imperial). «Al que te pide, dale; y al que pretende de ti un préstamo, no se lo esquives»[30]. Estas máximas, consideradas como normas de conducta en la vida cotidiana, son utópicas. En realidad no se entendían como tales normas. Sin embargo, se entiende que deben tomarse en serio. Son ilustraciones vívidas y hasta asombrosas de la manera como, en casos extremos, puede reproducirse en las relaciones humanas la cualidad y la forma del trato que Dios da a sus hijos. La verdadera extravagancia de tales expresiones muestra claramente cómo Jesús se hacía perfectamente cargo de lo mucho que pedía a la naturaleza humana al substituir el «Amarás a tu prójimo» por «Amad a vuestros enemigos». Una nota algo parecida de extravagancia se halla en un pequeño diálogo esclarecedor referido por Mateo. Jesús había insistido en el deber de perdonar. Pedro pregunta: «¿Cuántas veces tendré que perdonar a mi hermano, si peca contra mí? ¿Hasta

30. Mt 5, 39-42.

siete veces?» Jesús responde: «No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» [31]; cuatrocientas noventa veces: algo realmente absurdo. La pregunta de Pedro es tal, que se le ocurriría con gran naturalidad a un judío bien educado de aquel tiempo. Se le había enseñado que el perdón es una virtud y, en el espíritu de muchas exposiciones contemporáneas de la ley, quería saber exactamente hasta qué extremo debía llegar. La respuesta de Jesús es una *reductio ad absurdum* de todo tratamiento cuantitativo de la cuestión. En esta materia no hay límites.

Se puede preguntar por qué daba Jesús tal relieve a estos temas. A ello puede responderse que Jesús vio, como podría verlo cualquier observador dotado de sensibilidad, que la sociedad judía estaba corroída por odios y rencores entre los partidos y facciones en que estaba dividida, y entre judíos y romanos. A todo publicista que tuviera perspicacia y previsión correspondía destacar este hecho y preconizar un cambio de estado de ánimo antes de que fuera demasiado tarde. Por aquí hay todavía algo más. En esta esfera de las relaciones humanas, donde las controversias son más agudas y las emociones estallan con más fuerza, es donde se puede exponer el carácter absoluto de las exigencias de Dios. Esto es parte de lo que se quiere dar a entender cuando se anuncia que el reino de Dios está aquí. No es un tiempo de cálculos sutiles del más y menos de la moralidad «práctica». Es un tiempo de entrega total. No hay límites en lo que se exige a los hijos de Dios, ni las exigencias de Dios pueden ser satisfechas exhaustivamente. «Cuando hayáis hecho todo lo que se os ha mandado, decid: "Siervos inútiles so-

---

31. Mt 18, 21-22.

mos; hemos hecho lo que teníamos que hacer"»[32]. Todo lo que puede hacer un hombre es aceptar la plena responsabilidad ante Dios y abandonarse a su misericordia. Perdonar «setenta veces siete» es una función del Padre celestial. Pero «si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras faltas»[33]. Esto no debe tomarse como una amenaza de acción justiciera por parte de Dios. Lo que se quiere decir es que quien no perdona no se halla en relación de hijo con el Padre celestial. Ha roto esta relación con su propia actitud; él mismo se ha situado fuera de la familia de Dios. «Considera —escribía san Pablo— la bondad y la severidad de Dios»[34]. Aquí podemos observar las dos cosas, en una tensión que no se debe eludir si se quiere comprender la enseñanza de Jesús. Una combinación semejante de bondad y de severidad hay que observar en su propia actitud. Su ternura para con los hombres en sus propias necesidades y sus exigencias incondicionales para con ellos, brotan por igual de un profundo interés por el individuo en cuanto hijo del Padre celestial, y esto refleja la actitud de Dios mismo, tal como Jesús la representó.

Hemos visto que Jesús partía de posiciones ampliamente compartidas con otros maestros judíos de su tiempo, pero que en algunos respectos fue más allá de estas posiciones. Es claro que no tardó en aparecer una fisura, que con el tiempo se convirtió en ruptura irreconciliable. Al interpretar lo que los Evangelios refieren a este propósito, hay que tener muy presente que, cuando vinieron a escribirse, la controversia entre los

---

32. Lc 17-10.
33. Mt 6, 15.
34. Rom 11, 22.

discípulos de Jesús y el judaísmo oficial había proseguido con creciente virulencia durante los años que precedieron a la definitiva separación de la Iglesia y de la sinagoga. Era casi inevitable que en el transcurso de esta controversia se diera a veces a los dichos de Jesús un tenor más tajante y ciertamente se repetirían con más frecuencia aquellos dichos que eran susceptibles de adoptar esa forma más incisiva. Ahora bien, no cabe duda de que en ocasiones puso Jesús su enseñanza en franca y deliberada oposición con la de los rabinos. Ni, por mucho que se pudieran cargar las tintas a lo largo de la controversia, tampoco es posible dudar de que Jesús criticara deliberadamente a los rabinos, y a veces en términos tajantes, aunque tampoco debemos suponer que *todos* ellos fueran incluidos en tal crítica; los doctores de la ley con los que Jesús estuvo de acuerdo amigablemente eran quizás más de los dos o tres que se mencionan en los Evangelios. Sin embargo, el hecho de una creciente oposición es un rasgo distintivo del relato evangélico, que no puede dejarse de lado. En todo estudio de los orígenes del cristianismo hay que tener en cuenta esta oposición y tratar de comprender su naturaleza y sus causas. Además, en esta tentativa podemos esperar llegar a una apreciación más justa de las tendencias y encarecimientos distintivos de la enseñanza de Jesús mismo.

De lo que se ha dicho hasta aquí resulta evidente que la ética de Jesús se relacionaba preferentemente con la dignidad y responsabilidad del individuo humano cara a cara con Dios. En vista de esto, no debe sorprender el observar una cierta desazón e impaciencia frente a las minucias de etiqueta religiosa que tanto preocupaban a la escuela más influyente del judaísmo rabínico. Esto no quiere decir que parezca haberse pro-

puesto Jesús socavar las costumbres caras a su pueblo Buen ejemplo de ello es su modo de tratar la ley del diezmo, impuesto del diez por ciento de los frutos de la tierra percibido para fines religiosos. El diezmo era una pesada carga para los que trataban de observarlo con escrupulosa exactitud, puesto que, naturalmente, se añadía a los impuestos imperiales. No era mal testimonio de genuina devoción a la ley. Sobre esto hay un dicho de Jesús registrado (con pequeñas variantes verbales) por Mateo y Lucas: «Vosotros pagáis el diezmo de la menta, del hinojo y del comino, mientras habéis descuidado lo de más peso en la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad. Esto había que practicar, sin descuidar aquello. ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os tragáis el camello!»[35]. Jesús no era intolerante con estas prácticas religiosas; no hay inconveniente en tener reglas de disciplina, y si tales reglas se aceptan, ciertamente no hay inconveniente en observarlas a conciencia. Pero hay que guardar la debida proporción; si se deja que creen obstáculos a las relaciones personales cifradas en la «justicia, la misericordia y la fidelidad», entonces se ve frustrado el empeño de observar la ley de Dios.

Sobre bases análogas sentó Jesús su indiferencia con respecto a otras reglas corrientes de disciplina; por ejemplo, frente a las reglamentaciones concernientes a la observancia del sábado, que se habían desarrollado y detallado de manera increíble. Tampoco aquí aparece como tratando de socavar las usanzas de la sociedad judía. Se nos dice que acostumbraba asistir al servicio de la sinagoga los sábados, y podemos suponer que por lo normal se conformaría con las reglas observadas

35. Mt 23, 23; Lc 11, 42.

generalmente. Pero cuando estas reglas entraban en conflicto con necesidades humanas elementales, debían pasar a segundo término. En realidad, esto se reconocía en principio. «El sábado se dio para vosotros; no sois vosotros para el sábado»: esta opinión se atribuye a más de un rabino judío. Jesús convenía en ello: «El sábado se instituyó para el hombre, no el hombre para el sábado»[36]. Sin embargo, sus acciones suponían una aplicación más radical del principio de lo que otros estaban dispuestos a aceptar. Jesús dio grave escándalo al tratar en el día del Señor a pacientes que no se hallaban en peligro inmanente de muerte. Retado, formuló esta pregunta: «¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal?» Si las reglas te impiden hacer bien, es decir, promover el bienestar de alguna persona individual que pueda hallarse a tu alcance (tu «prójimo»), entonces las reglas deben ceder ante una exigencia superior. Esto puede entrañar la insinuación de que dejar de «hacer bien» porque es sábado es sencillamente «hacer mal».

La observancia del sábado puede parecernos a nosotros un asunto relativamente trivial, pero para los judíos era un punto sensible. Era una de las usanzas más características entre todas las costumbres judías, una usanza que no podía pasar desapercibida a un observador gentil, incluso superficial, como lo prueban suficientemente las referencias en la literatura griega y romana. Ni se había olvidado que en la primera gran insurrección nacional, hacía doscientos años, los judíos fugitivos se dejaron pasar a cuchillo por no combatir en el día del Señor. El sábado se tenía en especial estima como signo de la peculiaridad, de la condición aparte

36. Mc 2, 27; 3, 4.

del pueblo escogido, y atacarlo era empañar la imagen nacional.

Sin entrar en más detalles, podemos ver hasta qué punto era inevitable que surgieran tensiones entre Jesús y los exponentes de la práctica religiosa corriente. Pero el mal era más hondo que la falta de proporción y casi trivialidad a que a veces descendía su casuística. Jesús veía en ello el grave peligro de insistir tanto en el acto externo, que se olvidara la disposición interior. Se refiere que zanjó la cuestión mediante una interpretación de dos de los diez mandamientos. «Habéis oído que se dijo a los antiguos: "No matarás; y quien mate, comparecerá ante el tribunal." Pero yo os digo: todo el que se enoje contra su hermano, comparecerá ante el tribunal.» Y también: «Habéis oído que se dijo "No cometerás adulterio." Pero yo os digo: todo el que mira a una mujer con mal deseo, ya en su corazón cometió adulterio con ella» [37].

Aquí no hay nada que hubiera debido chocar a quienquiera que estuviera familiarizado con el Antiguo Testamento o con la doctrina judía de aquel tiempo. Hay diferentes dichos rabínicos que condenan el dejarse llevar de la cólera (contra el compatriota judío, por supuesto), y hasta los diez mandamientos no sólo prohíben el adulterio, sino que añaden: «No *desearás* la mujer de tu prójimo.» Sin embargo, esta constante insistencia en la disposición más que en el acto externo pudo muy bien despertar sospechas en quienes hacían hincapié en la acción como única prueba de obediencia a la ley de Dios. Es evidente que también Jesús daba importancia al acto concreto; ésta es una de las razones por las cuales presentó su enseñanza ética en forma

---

37. Mt 5, 21-22. 27-28.

de vivas descripciones de acciones en lugar de sentencias abstractas. Sin embargo, hizo esto en la suposición de que el acto es la sincera expresión de la disposición interior. «El hombre bueno, de su buen tesoro saca lo bueno, y el hombre malo, de su mal tesoro saca lo malo. Porque del rebosar del corazón habla la boca» [38]. Se trata de integridad del carácter, de concordancia entre el pensamiento, la palabra y la acción.

Por esta razón es por lo que expresó tal horror al alarde y ostentación de religión cuando falta la devoción interior. «Tened cuidado —decía—, de no hacer vuestras buenas obras delante de la gente para que os vean... Cuando os pongáis a orar, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar erguidos en las sinagogas y en las esquinas de las plazas... Pero tú, cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, cerrando la puerta, ora a tu Padre que está en lo secreto» [39]. Cuando se le censuraba por no observar rigurosamente las abluciones rituales antes de las comidas, retorció sus críticas con una frase incisiva: «Vosotros limpiáis por fuera la copa y el plato, pero dentro de vosotros no hay más que rapacidad y malicia» [40]. Además, dado que se creía que ciertos manjares «contaminaban» al que los comía, Jesús —según Marcos— declaró categóricamente a este propósito: «Nada hay externo al hombre, que al entrar en él pueda contaminarlo.» Marcos añade una explicación: «De lo interior, del corazón de los hombres, proceden los malos pensamientos y todo un catálogo de prácticas violentas y criminales. Todos estos vicios proceden del interior y son los que contaminan al hombre»; y añade, como comentario propio,

---

38. Mt 12, 35; Lc 6, 45.
39. Mt 6, 1-6.
40. Mt 23, 25; Lc 11, 39; Mc 7, 15-23.

que «con ello declaraba puros todos los alimentos». La distinción entre alimentos «puros» e «impuros» estaba hondamente enraizada en el sistema judío y tenía su fundamento en el mismo Antiguo Testamento. Se había dudado de si Jesús podía haber ido tan lejos, pero no parece justificado dudar de la fidelidad del evangelista al transmitirnos el tenor literal de una sentencia conocida ya por Pablo, que escribía varios años antes de la aparición del Evangelio de Marcos: «Estoy plenamente convencido por la autoridad del Señor Jesús de que nada hay impuro de por sí» [41]. Si dijo algo en este sentido, no es de extrañar que suscitara hostilidad. En tiempos de persecución, la prueba de lealtad a la religión judaica había sido con frecuencia precisamente el repudio de alimentos «impuros». ¿Era posible rechazar un principio que los mártires habían sellado con su sangre?

A los rabinos contemporáneos no les habría venido a las mientes negar la importancia de la disposición interior. Pero Jesús urgió el principio con una lógica tan implacable, que parecía haber peligro de erosionar la disciplina con que se salvaguardaba la moral social. Para él era éste un punto de importancia fundamental: un acto es moral únicamente en cuanto expresa el entero carácter de la persona que lo pone. Sus más severas reprensiones iban dirigidas contra aquellos doctores de la religión y de la moral, cuyos sublimes principios estaban en contradicción con la presunción, superficialidad e inhumanidad de su comportamiento. Las represensiones eran no poco severas, pero es posible, como ya lo hemos visto, que las relaciones que poseemos de ellos fueran coloreadas por la controversia pos-

---

41. Rom 14, 14. Tal es probablemente el sentido de la expresión que literalmente se traduce: «Sé y estoy convencido en el Señor Jesús.»

terior. Sin embargo, que tales reprensiones no carecían de fundamento se desprende de pasajes de los mismos escritos rabínicos que fustigan en términos no menos rudos que los de los Evangelios a personas indignas que reivindican para sí el honorable nombre de «fariseos». Pero todo esto es en cierto sentido un asunto secundario, que sólo tiene importancia en cuanto ilustra la tendencia moral de las enseñanzas de Jesús en conjunto. Y esta misma tendencia puede notares igualmente en sus reproches a algunos de sus propios seguidores, en los que descubría idéntica falta de seriedad moral. «¿Por qué me llamáis "¡Señor! ¡Señor!", y no hacéis lo que os digo?» [42]. Así reza un dicho destacado característicamente en Lucas. Esto se ve reforzado en Mateo con una escena en la que se representa a Jesús enfrentándose con estos indignos seguidores el día del juicio: «Muchos me dirán en aquel día: "¡Señor! ¡Señor! ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre arrojamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos prodigios?" Pero entonces yo les diré abiertamente: "Jamás os conocí: apartaos de mí con vuestras malas obras."» No fueron sólo los fariseos los que hubieron de sentir el látigo de su lengua.

De todos modos, el hecho es que su entero enfoque de la moral era diferente del que prevalecía entre los doctores judíos de su tiempo. La formidable estructura de tradición con que había sido rodeada la ley de Moisés, estaba concebida con miras a situar sus imperativos dentro del ámbito del individuo, haciendo que todo precepto fuera aplicable de forma claramente definida a cada situación en que él pudiera venir a hallarse. Debía saber, por ejemplo, exactamente cuánto

42. Lc 6, 46; Mt 7, 21-23

podía caminar en sábado sin infringir el precepto y conocer también exactamente las circunstancias en que podía prolongar la distancia. (Se debía a la interpretación de los fariseos que, en ciertas circunstancias, pudiera prolongarse —por ejemplo, para salvar la vida—, aunque dentro de límites estrictos.) No cabe duda de que algo de esto es necesario si se quiere que la ética sea practicable; difícilmente podemos evitar la casuística. Pero ello tiene sus peligros. Aparte del peligro evidente de dar al acto externo un valor independiente, prescindiendo de la disposición interior, que hace que el acto sea un acto moral, hay todavía un peligro más sutil: el de una concepción cuantitativa de la moralidad. Es como si hubiera una serie de reglamentaciones, cada una de las cuales, como las preguntas en una hoja de examen, merece cierto número de puntos, representando el total la calificación de la persona. La conclusión sería que es posible apuntarse todos los tantos y decir con buena conciencia (como decía uno en los Evangelios): «*Todo* eso lo he observado» [43]. Jesús se expresó con severidad acerca de algunos «que presumían de ser justos y *menospreciaban a los demás*» [44]. En esto está, naturalmente, el mal. El patrón con que uno mide su propia excelencia (real o supuesta) mide también los defectos ajenos, para gran satisfacción de uno mismo. En la enseñanza de Jesús, la bondad no se puede medir con ningún patrón. Es cualitativa y en ningún modo cuantitativa. Es el esfuerzo por reproducir la *cualidad* de la acción divina. El esfuerzo puede existir a bajos niveles de rendimiento; la cualidad misma no está nunca totalmente presente en sumo grado, puesto que «nadie es bueno [en sentido ab-

43 Mc 10, 20, Mt 19 20, Lc 18 21
44 Lc 18 9

soluto], sino sólo Dios». Por consiguiente, no hay motivo alguno de complacencia propia ni de juicio severo de los otros por parte del «virtuoso», ni tampoco de desesperación por parte del «pecador». Llama la atención la frecuencia con que los dichos de Jesús vuelven sobre este tema: el de la necedad y malicia de tenerse uno por justo y de constituirse en censor de los demás. Su cargo más grave contra la doctrina predominante en su tiempo es precisamente éste: que habiendo comenzado con las mejores intenciones, acabó por fomentar esta necedad y malicia, como si ésta fuera inseparable de un elevado nivel moral.

Es evidente que en todo ello se respira una amable simpatía para con aquellos cuya debilidad o cuya falta de oportunidad les ponía en situación desventajosa. Pero sería desacertado y conduciría a error el considerar esto como mera protesta de una persona humanitaria de buen corazón y sentimientos liberales. Ello brota de la convicción de que con la venida del reino de Dios se ha iniciado una nueva era en las relaciones del hombre con Dios. La moralidad puede surtirse ahora directamente de nuevos manantiales. Perdió su importancia el entero aparato de reglamentaciones tradicionales. Jesús no proyectó nunca una campaña contra la ley. Ésta podía servir todavía a su manera para un fin útil; podía entenderse como portadora de testimonio en favor de los dos «grandes mandamientos». Pero ya no era algo central, ya no constituía la entera estructura de la obligación moral.

Por consiguiente, las diferencias que en un principio produjeron una fisura y luego una oposición irreconciliable entre Jesús y la escuela predominante de los doctores judíos de su tiempo, no eran en definitiva (aunque a primera vista pudiera parecerlo) cuestión

de divergencia de interpretaciones acerca de este o de aquel punto de la ley. Al fin y al cabo, había considerable margen de interpretación entre los rabinos acreditados, mayor precisamente en aquel tiempo que en el judaísmo reformado que surgió después de la catástrofe del año 70 d.C. Pero los críticos de Jesús intuyeron acertadamente que sus enseñanzas eran una amenaza para la integridad del judaísmo como sistema, en el que eran inseparables la religión y la solidaridad nacional.

Éste fue el secreto de la ruptura fatal, como agudamente destaca un moderno escritor judío, que no es ciertamente insensible a muchas de las nobles ideas que descubre en las enseñanzas de Jesús[45]:

> «El judaísmo de aquel tiempo —escribe— no tenía, sin embargo, otro empeño que el de preservar a la diminuta nación, guardiana de grandes ideales, de hundirse en el vasto mar de la cultura pagana y de capacitarla, gradual y paulatinamente, para realizar la enseñanza moral de los profetas en el mundo contemporáneo del Estado y nación judíos. De ahí que la nación, como un todo, sólo pudiera ver en ideales públicos como los de Jesús una fantasía anormal y peligrosa; la mayoría, que seguía a los escribas y fariseos (los *tannaim),* dirigentes del partido popular, no podía en modo alguno aceptar la enseñanza de Jesús. Esta enseñanza la había absorbido Jesús del seno del judaísmo profético y, en cierto grado, del judaísmo farisaico; sin embargo, vino a ser por un lado la negación de todo lo que había vitalizado al judaísmo, y por otro llevó al judaísmo a tal extremo, que vino a ser en cierto sentido la negación del judaísmo.»

Este juicio desde el interior de la tradición rabínica puede probablemente aceptarse como algo que repre-

45. JOSEPH KLAUSNER, *Jesus of Nazaret* (trad. inglesa, 1925), p. 376.

senta —hasta cierto punto— una leal evaluación de las razones de la oposición que encontró Jesús en un partido con el que tenía mucho en común bajo diferentes aspectos. Si esto parece apenas suficiente para explicar una hostilidad que no pudo quedar satisfecha con nada menos que con su muerte, no debemos olvidar que era aquél un tiempo en el que iba creciendo el resentimiento por la dominación pagana y ardientes pasiones se agitaban en defensa de los valores de «la forma de vida judía» cultivados con amor. Sin embargo, hay algo relativo al antagonismo, tal como éste se refleja en los Evangelios, que parece manar de una fuente más profunda que el recelo de una amenaza contra el legado nacional. Jesús fue acusado de «blasfemo». El término tiene un peso considerable y la acusación sugiere una afrenta hecha a poderosos sentimientos de reverencia y temor religiosos, que evoca a la vez odio y miedo. La acusación de blasfemia no expresa tanto un juicio racional como una reacción violenta y apasionada, casi instintiva del sentimiento contra algo que parece ser una violación de cosas sagradas. En el modo de hablar y de obrar de Jesús hubo de haber algo que provocara esta clase de reacción en espíritus condicionados por la educación, la instrucción y la costumbre. Fue esto lo que por encima y más allá de objeciones razonadas contra ciertos aspectos de sus enseñanzas, indujo a los fariseos a una alianza antinatural (y estrictamente temporal) con la jerarquía secular, cuyos motivos para perseguir a Jesús hasta la muerte eran muy otros. Pero sobre esto volveremos luego.

## V

## EL PUEBLO DE DIOS

Cualquier estudioso del mundo grecorromano a comienzos de nuestra era, que trate de penetrar debajo de la superficie de la historia política, económica y militar de aquel período y de descubrir lo que pasaba por las cabezas de las gentes, percibe la ampliamente difusa expectación de tiempos mejores y hasta de un elaborar de una edad de oro, tras las violentas convulsiones que habían trastornado la sociedad durante un siglo o más. Era algo así como una fe religiosa. Se invocaban oráculos y profecías, antiguas y modernas. Ello iba asociado a menudo con la figura de un «salvador» o libertador, un gran hombre, quizá un superhombre, con un halo como de divinidad, si no se trataba realmente de un dios. Millones de súbditos de Roma miraban al emperador mismo como al divino libertador. Un poeta romano celebraba a Augusto como *praesens divus*, como una «divinidad presente» [1]. El emperador disponía de poderes que parecían nada menos que milagrosos a los pueblos sometidos de las provincias orientales, que habían vivido durante dos o tres generacio-

1. Horacio, *Odas* III, 5.

nes en una sociedad que iba desintegrándose. Había dado unidad a un mundo desordenado. Él podía garantizar la paz, la protección contra ataques venidos de fuera y cierto grado de seguridad social en el interior. Por lo menos podía proporcionar a cada uno «pan y espectáculos». La emoción que se expresa en el culto tributado al emperador, como a un dios en la tierra, era verdaderamente genuina. El emperador era el salvador, el «restaurador del mundo» *(restitutor orbis)*. No era difícil a los propagandistas del imperio representarlo como punto de partida de una época de enorme prosperidad. Bajo Augusto parecía a muchos como si una edad de oro pudiera estar a la vuelta de la esquina. En la época de Tiberio (en cuyo reinado tuvieron lugar los acontecimientos de la historia evangélica) el oro había perdido lustre.

Los judíos no estaban mayormente impresionados por tales pretensiones imperiales. Sin embargo, compartían la esperanza general de la proximidad de tiempos mejores. Ellos iban ciertamente en busca de la «divinidad presente». Creían que en un pasado remoto el gran Dios se había revelado a Moisés y a los profetas; había intervenido en la liberación de Israel de Egipto y en la restauración después de la conquista por Babilonia. Se sentía un profundo anhelo de que en aquel tiempo calamitoso, en el que Israel estaba de nuevo oprimido, volviera Dios a manifestarse con una intervención adecuada, y se tenía mayor o menor confianza de que así lo haría.

Como la esperanza de una edad de oro tenía sus profecías y oráculos, así también el judaísmo de este período produjo la curiosa literatura conocida como «apocalíptica». Ésta pretendía descubrir el futuro —el futuro próximo— en visiones, por lo regular bastante

fantásticas, y siempre en el sentido de algún destino glorioso inminente para el pueblo escogido. En vastos sectores de la población, la pintura adoptaba inevitablemente colores semejantes a los de la esperanza mundana de una edad de oro. El puesto del divino emperador, victorioso en la guerra, benéfico en la paz, venía ocupado por la figura ideal del «Hijo de David», un rey sabio y poderoso del antiguo linaje legítimo. Éste sería el césar de un imperio judío no menos universal que el imperio romano, aunque sinceramente hay que decir que el programa esbozado para el «Hijo de David», en una literatura de fecha no lejana al tiempo de Jesús, tenía más de justicia y de reforma moral que de pan y espectáculos. A esta figura ideal se daba con frecuencia el título de «Mesías». El término tenía más de sugestivo que de preciso en su sentido. En sí mismo sólo significaba una persona «ungida», consagrada, para un oficio de especial solemnidad; pero en todo caso se trataba de un oficio vinculado a la peculiar condición de Israel como pueblo de Dios. En una mirada histórica retrospectiva, David, el fundador idealizado de la monarquía israelita, era el «ungido del Señor» (Mesías) por excelencia, y el libertador venidero sería en algún modo un segundo David. Tal parece haber sido la forma más popular de la idea «mesiánica». Frente a Roma significaba rebelión, y muchos estaban dispuestos a realizarla en este sentido.

Sin embargo, este «mesianismo» militante no era la única forma adoptada por la esperanza nacional. La antigua oración de la sinagoga, «Haz que resurjan nuestros jueces como al principio y nuestros rectores como en el pasado, y sé tú rey sobre nosotros, ¡oh, Señor único!», combinaba la sobria súplica de recuperación de la independencia de un pueblo sometido con una aspi-

ración genuinamente religiosa. Dios era el legítimo rey de Israel; esto se enseñaba a todo judío, pero el efectivo reinado de Dios era algo esperado más bien que experimentado. Y así también se elevaba esta súplica en la liturgia sinagogal: «Establezca él su reino en vuestra vida y en vuestros días, y en la vida de toda la casa de Israel.» Sobre lo que pudiera significar en la práctica el establecimiento del «reino de Dios», podían variar las ideas según la variedad de presupuestos, de educación y de capacidad de discernimiento de las personas. En razón de tales diferencias, diversas escuelas y partidos tenían diversos programas. Sin embargo, en todos los programas permanecía la augusta idea de Dios mismo que venía a reinar como soberano, la idea del Dios vivo, presente y poderoso, un factor con el que había que contar. Esta idea debía ser reanimada.

Entonces vino Jesús a Galilea proclamando: «El tiempo ha llegado; el reino de Dios está cerca.» No es extraño que algunos entendieran que hablaba del reino del Hijo de David con sus implicaciones revolucionarias. El equívoco acompañó su misión hasta el fin, hasta que fue entregado a la muerte por los romanos como «rey de los judíos». Era, sí, un equívoco, y de fatales consecuencias. Sin embargo, un equívoco puede ser una verdad desfigurada por un mero desplazamiento de planos o de perspectiva. Así sucedió en este caso. Jesús se mantuvo al margen de todo programa de partido; cortó por lo sano, conservando de todos ellos la idea escueta de la «divinidad presente»: Dios, en todo su poder y majestad, interpelando a los hombres y mujeres en concreto y exigiéndoles respuesta; y dio a esta idea nueva lozanía y vigor, como ya lo hemos visto. Sin embargo, sería un error suponer que «espiritualizó» la idea del reino de Dios hasta el punto de darle

importancia únicamente para la vida interior del individuo. Aunque manteniéndose al margen en cierto sentido, se comprometió no obstante, con la vida contemporánea de su propia nación. Cuando acogió con agrado el «arrepentimiento» de un impopular recaudador de impuestos, habló de él como de un «hijo de Abraham» [2].

Cuando desafió la censura por curar en sábado a una mujer encorvada, se trataba de una «hija de Abraham» [3]. Las expresiones son reveladoras. Estas personas tenían importancia para él como individuos, pero al mismo tiempo eran miembros de un pueblo; su aflicción concernía a la comunidad histórica a la que ellos, y él, pertenecían, y su «salvación» (física o moral) afectaba también al bienestar de la comunidad en conjunto. Jesús habló en parábola del hallazgo de la oveja perdida y recalcó la importancia de la única oveja que se había descarriado, pero al mismo tiempo dijo que él había sido enviado «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» [4]. Es evidente que al hablar del reino de Dios se hacía cargo, no menos que cualquier doctor judío contemporáneo, de la larga tradición según la cual Israel es el pueblo del que Dios es rey legítimo y en el cual y por el cual se ha de realizar su reino.

Los profetas del Antiguo Testamento hicieron de esta tradición una parte de todo el legado y pensamiento judíos. Recalcaron que Dios actúa en la historia y actúa por medio de una comunidad consagrada a su designio, un «pueblo de Dios», una *commonwealth* divina. Israel estaba llamado a ser tal pueblo; tal era su «razón de ser». En realidad esto entrañaba el nombre

---

2 Lc 19, 9-10.

3. Lc 13, 16.

4. Mt 15, 24 (que falta en algunos manuscritos).

mismo de Israel, tal como se usaba entonces; había cesado de tener significado geográfico o político, después que dos monarquías israelitas hubieran sucumbido unos siglos antes. Desde entonces el nombre suscitaba nuevas resonancias ideales. La comunidad judía había sido reorganizada por los reformadores del siglo V a.C. con la idea de que la entera vida de la corporación sería regida por la ley sagrada que, como se creía, expresaba al voluntad de Dios. Era una tentativa sincera y honrada de crear una sociedad, en la que pudiera realizarse el reino de Dios. Pero la tentativa había abortado. La condición de Judea el siglo I era patológica. Las facciones la desgarraban; un sacerdocio excesivamente secularizado fomentaba sus propias ambiciones mediante una sumisión servil al poder extranjero; la masa del pueblo hervía de odio impotente contra Roma. Los esfuerzos de buenos y devotos doctores religiosos contribuían a ensanchar la brecha entre los piadosos y los despreciables «hombres de la tierra». La situación empeoró hasta desembocar en la sublevación del año 66 d.C., que acabó con el pueblo judío como entidad política.

Jesús era consciente del peligro que amenazaba a su gente. Ni ella ni sus jefes, decía, eran capaces de «interpretar las señales de los tiempos» [5], y basta con leer la evocación de la época por el historiador judío contemporáneo, Josefo, para ver cuán cierto era aquello. Como los antiguos profetas habían señalado la amenaza de Asiria y de Babilonia, así en tiempos de Jesús asomaba el peligro romano. En una ocasión se le habló de una colisión en el templo, en la que algunos galileos habían sido degollados por la soldadesca romana.

5. Mt 16, 3.

Por el mismo tiempo en que sucedió esto, una torre de las murallas de Jerusalén se había derrumbado con efectos desastrosos. Su reacción fue ésta: «¿Pensáis que esos galileos, por haber sufrido semejante suerte, eran más pecadores que todos los demás galileos?... Y de aquellos dieciocho sobre los cuales cayó la torre de Siloé y los mató, ¿pensáis que eran más culpables que todos los demás habitantes de Jerusalén? Nada de eso, os lo digo yo; pero si no os arrepentís, todos pereceréis de la misma suerte»[6].

«Si no os arrepentís»: la llamada al «arrepentimiento» iba dirigida al individuo, desde luego, pero al individuo en cuanto miembro de la nación que había sido destinada a ser el «pueblo de Dios», pero que había perdido su camino. Si preguntamos qué efecto notorio pudo haber esperado Jesús, no será fácil dar una respuesta, ya que no dictó ningún programa de reforma religiosa o política, como tampoco formuló reglas concretas de comportamiento individual. Renunció a toda intención de reformar el sistema existente. No sería, decía, más sensato que remendar un vestido viejo con un paño nuevo. Pero sí podemos preguntar con razón, por ejemplo cómo habría cambiado la situación interna si aquellas personas superiores que «estaban seguras de su propia justicia y despreciaban a los demás» hubiesen cambiado sus ideas si se hubiese podido inducir al judío ortodoxo a aceptar al samaritano como «prójimo»; cómo habrían cambiado las relaciones externas si los devotos sectarios de Qumrám, que alimentaban sus animosidades frustradas con fantasías de guerra santa contra Roma, hubiesen aprendido que «amarás a tu prójimo» no significa necesaria-

6. Lc 13, 1-5.

mente «odiarás a tu enemigo», o si se hubiese podido inducir a la jerarquía bien establecida a hacer del templo un centro de religión auténtica y, de un centro de desunión, «una casa de oración para todas las naciones» [7]. Tales preguntas son vanas, excepto como ayuda para la imaginación con el fin de que buscara aplicar, en una situación histórica real la fuerza de los principios formulados por Jesús. Pero Jesús no promulgó programa alguno, ni parece que le pasara nunca por el pensamiento intentar asumir la dirección de la institución judaica como empresa provechosa y darle nueva estructura conforme a su idea (como, digamos, los reformadores ingleses del siglo XVI asumieron la dirección de la institución eclesiástica). Su misión no procedía precisamente a este nivel.

Preludio inmediato de su misión fue Juan el Bautista, figura enigmática, acerca del cual se nos dice lo bastante para sugerir conjeturas, pero demasiado poco para proporcionarnos un conocimiento cierto. Sin embargo, algunos dichos suyos conservados en los Evangelios son indudablemente auténticos. Uno de ellos reza así: «No os hagáis ilusiones, diciendo en vuestro interior: "¡Tenemos por padre a Abraham!" Porque os aseguro que poderoso es Dios para sacar de estas piedras hijos de Abraham» [8]. La conclusión salta a la vista: la condición hereditaria de miembro del pueblo elegido no confiere automáticamente la condición de miembro del verdadero pueblo de Dios. Para hacer que del sistema existente surja el nuevo «Israel» se requiere un nuevo comienzo, el cual debe ser puesto por un acto creador de Dios. Tal era la concepción de Juan; no es de creer que Jesús fuera menos radical que él. Sólo

7. Mc 11, 17.
8. Mt 3, 9; Lc 3, 8.

semejante radicalismo puede explicar algunas de sus palabras y acciones referidas en los Evangelios.

En esto, como en otras muchas cosas, Jesús se hallaba en la línea de los profetas hebreos, el último y el mayor de los cuales era Juan, al decir de Jesús mismo. Una y otra vez los profetas, contemplando las calamidades nacionales, repitieron con diferentes imágenes que el verdadero pueblo de Dios surgiría del desastre aparentemente final por el poder mismo de Dios. Vendría a ser como una resurrección de osamentas humanas [9]. Las calamidades que sufría la nación dramatizaban exactamente el justo juicio del Dios todopoderoso sobre sus malos procederes; pero el juicio mismo entrañaba la misericordia de Dios, con su poder de crear de nuevo, y precisamente por ello reviviría la nación contra toda esperanza. Así se expresaban los profetas. Jesús declaró que la crisis suprema había llegado. Su propia generación estaba implicada en el drama del juicio divino que recapitulaba todos los juicios del pasado. «Esta generación habrá de responder de la sangre de todos los profetas que ha sido derramada desde la creación del mundo» [10]. Así era como veía él la catástrofe que se acercaba y tener que anunciarla no le proporcionaba la menor satisfacción. Se refiere que en su última subida a Jerusalén, cuando hubo ganado la cresta de la montaña y apareció ante sus ojos la ciudad, lloró y exclamó:

> «¡Ah, si tú también hubieras conocido en este día el mensaje de paz! Pero no, está oculto a tus ojos. Porque días llegarán sobre ti, en que tus enemigos te cercarán de empalizadas, te sitiarán y te oprimi-

---

9. Esta idea está desarrollada en un cuadro de gran dramatismo en Ez 37, 1-14.

10. Lc 11, 50-51; Mt 23, 35-36.

rán por todas partes; te arrasarán a ti y a tus hijos dentro de ti; y no dejarán en ti piedra sobre piedra, por no haber reconocido el tiempo de Dios cuando llegó» [11].

En estos términos realistas vio Jesús la calamidad de su nación. Sin embargo, sólo el peligro de conflicto con Roma sacó a la superficie algo más profundo que una crisis política. Los judíos atrevaban por una crisis espiritual, y del desenlace de esta crisis dependía el futuro del pueblo de Dios en el mundo. Era un momento de decisión y un punto crucial. En la interpretación profética de la historia, Israel murió para volver a resucitar. En términos de la situación existente, la institución judía está condenada a muerte; el verdadero pueblo de Dios surgirá de sus ruinas.

La idea viene expresada en diversas metáforas; rara vez, siquiera se da el caso, en prosa descarnada. Hay un dicho sumamente conciso y preñado de sentido, cuyo tenor exacto no nos es posible determinar por haber sido transmitido en muy diversas formas, pero que precisamente por ello podemos tenerlo seguramente por auténtico y a la vez por especialmente significativo. Se refiere que Jesús dijo sobre la destrucción del templo algo que vino a constituir un cargo contra él. Puso, además, claramente en un aprieto a sus discípulos en la situación de tensión que se produjo después de su muerte. Marcos lo presenta en esta versión: «Yo destruiré este templo hecho por manos humanas, y en tres días construiré otro, no hecho por manos humanas.» Pero Marcos dice que la acusación era falsa, que Jesús no había dicho esto. ¿Qué había dicho, pues?

---

11. Lc 19, 41-44. Los detalles tan animados del sitio están tomados de las descripciones del asedio y captura de Jerusalén por los babilonios, el año 586 a.C.

Mateo lo refiere con palabras algo diferentes, pero tampoco él da crédito a la relación. Lucas lo pasa por alto sencillamente. Juan, sin embargo, afirma rotundamente que Jesús dijo: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré.»[12]. Opino que debemos aceptar la versión de Juan a este respecto y reconocer que el dicho es, como tantos otros, figurativo: el templo representa aquí una forma de religión y la comunidad que la encarna. La manifiesta desintegración del sistema existente ha de preceder a la aparición de una nueva forma de religión y de una nueva comunidad que la encarne. Y con todo, será el *mismo* templo el que primero se destruya y luego sea reedificado. La nueva comunidad sigue siendo Israel; hay continuidad en la discontinuidad. No se trata de substitución, sino de resurrección.

Ahora tenemos quizá una vaga idea del designio subyacente a la intensa campaña que Jesús llevó adelante entre el pueblo de Galilea y de Judea. Su objetivo era construir una comunidad digna del nombre de un pueblo de Dios, una *commonwealth* divina, mediante una respuesta individual a Dios, que venía a su reino. Ya hemos hecho notar algunas de sus interpelaciones dirigidas a individuos, y sus resultados. Cada uno de estos casos era una imagen en miniatura del modo como vino a crearse el nuevo pueblo de Dios, puesto que en cada caso una persona viene renovada por el poder de Dios puesto en juego por Jesús y por la fe que él mismo suscitaba. Cada caso es también un reforzamiento de la llamada al «arrepentimiento», y todos ellos son partes y elementos de la gran campaña.

En todo esto late la visión del poder y benevolen-

---

12. Jn 2, 19; Mt 26, 61; Mc 14, 58.

cia universal del Creador. Lo que da la pauta es especialmente la maravilla del crecimiento. Un hombre arroja la semilla en la tierra, «la semilla germina y va creciendo sin que él sepa cómo, la tierra produce por sí mismo el fruto», y casi antes de que el hombre se dé cuenta de ello, «ha llegado el tiempo de la siega» [13]. Conforme a esto, cuando Jesús envía mensajeros para que proclamen, como él mismo había proclamado, «El reino de Dios está cerca», éstos vienen representados como segadores: «Mucha es la mies, pero los obreros son pocos; rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a sus mies. Id» [14]. Cambiando de metáfora, son «pescadores de hombres» [15], y pescadores con una red [16] que recoge peces de todas clases, sin discriminación. A ellos no les toca escoger y seleccionar. Los discípulos reclutan agentes para el nuevo pueblo de Dios, pero su propia función es sencillamente la de enfrentar a los hombres con la realidad de Dios que viene a su reino y dejar la cosa en sus manos. La respuesta de cada individuo es voluntaria; es una opción y una decisión personal suya ante Dios. Los que aceptan el reino de Dios «como un niño», entran en él, y así por la acción de Dios mismo, que se manifiesta especialmente en el perdón de los pecados, se forma su pueblo en el interior del antiguo Israel, listo para salir a la luz a su debido tiempo.

Si el nuevo Israel había de ser más que una pura abstracción, debía encarnarse de alguna manera. No cabe duda de que en teoría había la posibilidad de que un judaísmo reformado pudiera proporcionar tal en-

---

13. Mc 4, 26-29.
14. Lc 10, 2-3; Mt 9, 37-38.
15. Ma 4, 19; Mc 1, 17; Lc 5, 10.
16. Mt 13, 47.

carnación. De hecho, después de la ruina de Jerusalén, el nuevo judaísmo rabínico bajo la guía del rabbi Yochanan ben Zakkai y su escuela emprendió algo de este estilo. Pero, como ya hemos visto, Jesús no pensaba en un judaísmo reformado. Sin embargo, reconoció la necesidad de algún vehículo de la nueva vida que esta surgiendo. A esto se alude en cierto modo en una parábola: «Nadie echa vino nuevo en odres viejos; porque, si no, el vino rompería los odres, y el vino y los odres se perderían. El vino nuevo hay que echarlo en odres nuevos» [17]. El nuevo vehículo comenzaba efectivamente a cobrar forma. Los discípulos de Jesús fueron llamados para ser más que meros agentes de reclutamiento para el pueblo de Dios; debían ser los cimientos del mismo.

Esto se aplicaba con toda exactitud al grupo de íntimos que Jesús escogió y reunió del conjunto más amplio de aquellos que se adhirieron a la causa de Jesús de manera más general. El grupo estaba constituido por hombres totalmente comprometidos, que habían abandonado todo para ponerse a su disposición. El número de este grupo más íntimo y allegado quedó fijado en doce. Parece claro que Jesús mismo lo fijó así, casi con seguridad, para simbolizar al pueblo de Israel con sus doce tribus tradicionales. En una figura verdaderamente atrevida se les representa como «sentados en doce tronos como jueces de las doce tribus de Israel» [18]. Jesús los interpela en términos propios del pueblo de Dios considerado como una entidad. A lo largo de todo el Antiguo Testamento, Israel es el «rebaño», la grey de Dios, con esta expresión se dirige a los doce: «No temas, pequeño rebaño; que ha tenido a bien vuestro Padre

---

17 Mc 2, 22; Lc 5, 38; Mt 9, 17
18 Mt 19 28, Lc 22, 30

daros el reino»[19]. Ellos son el futuro Israel en miniatura, aunque no con exclusión de otros discípulos; en los Evangelios no se ve que los doce formen algo así como una corporación cerrada. El centro de la comunidad está definido con sobrada claridad: está constituido por Jesús y por sus más íntimos, aunque no se fijan los límites. Todo el que oye su llamamiento al «arrepentimiento» y acepta su enseñanza como norma para «cambiar de pensamiento» es miembro del Israel en ciernes. Con los testimonios que tenemos es imposible distinguir claramente entre los discursos morales aquellos que fueron proferidos para un auditorio público, o en el transcurso de una conversación en un grupo mixto, o en privado en un círculo más íntimo. Pero tampoco preciso distinguir. Bajo cierto aspecto van dirigidos a todos sin distinción, proponiendo las líneas de una ética absoluta determinada por la venida del reino de Dios; pero en la medida en que los particulares los aceptan como tales y se comprometen, se va formando el nuevo Israel, y la enseñanza ética de Jesús viene a ser la nueva ley por la que ha de ser regido.

Pero por encima y más allá de la enseñanza ética general, de alcance intrínsecamente universal, hay palabras dirigidas a los discípulos en cuanto comunidad en formación, capaz de ser comparada y contrastada con otras comunidades existentes: «Ya sabéis que los que son tenidos por jefes de las naciones las rigen con despotismo, y que sus grandes abusan de su autoridad sobre ellas. Pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera ser grande entre vosotros, sea servidor vuestro, y el que quiera ser entre vosotros primero, sea esclavo de todos»[20]. El tema se repite con

19. Lc 12, 32.
20 Mc 10, 42-44; Mt 20, 2.

notable frecuencia. Evidentemente, en la mente de Jesús era fundamental para la idea total de la comunidad divina. El dicho que acabamos de citar parece haber sido provocado por la aparición de rivalidades entre los doce. Nos da la sensación de tener una vislumbre de un grupo de hombres que pugnan por constituir una verdadera comunidad y que cometen errores, debido a flaquezas humanas. Son entusiastas; han abandonado todo por la causa, lo que en sí mismo implica una fuerza de dedicación más que mediocre en un objeto. Que tales hombres abriguen una ambición nada innoble de ser jefes en la comunidad, es cosa fácil de comprender. Ni era malo aspirar a la jefatura, con tal que se tratara de una primacía de servicio. Cualquier otra forma de ambición de ser el primero era abiertamente contraria a la verdadera idea del pueblo de Dios, tal como lo concebía Jesús. Se refiere que en una ocasión confirmó la lección con el ejemplo, cuando se impuso el deber (que en la mayoría de las familias cumplía un esclavo) de lavar los pies a sus discípulos [21]. «¿Quién es mayor les preguntó, el que está a la mesa o el que sirve? Ciertamente el que está a la mesa. Sin embargo, yo estoy entre vosotros como el que sirve» [22]. Esta idea de la primacía del servicio desinteresado debería entenderse como aplicada no sólo a las relaciones de los individuos dentro de la comunidad, sino también a la función de la comunidad en el mundo. La idea «mesiánica» tal como era profesada popularmente significaba tanto el gobierno del Mesías sobre Israel, como el dominio de Israel sobre las naciones. El nuevo Israel tiene un «Mesías» que es servidor de todos, y él mismo debe estar en esta postura de servicio.

21. Jn 13, 5-9.
22. Lc 22, 27.

El entero alcance del requerimiento hecho a los doce en cuanto núcleo de la nueva comunidad se manifiesta en el momento en que Jesús decide conducirlos a Jerusalén, donde en aquel tiempo la oposición se había consolidado en los centros de poder. Era evidente que yendo allá iba a meterse en la boca del lobo. Los que le acompañaban no podían hacerse ilusiones. En efecto, la entrega a su causa significaba entonces más que lo que habían hecho cuando habían sido llamados a abandonar la casa y los seres queridos. «Si alguno viene a mí y no odia a su padre y madre, a la mujer y a los hijos, a los hermanos y hermanas, y *hasta su misma vida*, no puede ser mi discípulo. Quien no lleva su cruz y viene tras de mí no puede ser mi discípulo» [23]. Así san Lucas. Mateo reproduce este dicho en términos ligeramente diferentes: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; y quien no toma su cruz y sigue tras de mí, no es digno de mí» [24].

Es muy probable que Jesús escogiera deliberadamente el lenguaje duro y extremado que hallamos en Lucas. Está en el tono de la circunstancia. Estaba llamando voluntarios que renunciaran a todo, que renunciaran («odiaran») a la vida misma. Y esta renuncia a la vida se expresa de nuevo en términos del más duro realismo. «Llevar la cruz» no es mera metáfora. La crucifixión era el procedimiento expeditivo de los romanos contra los rebeldes. Un criminal condenado a este castigo atroz era normalmente obligado a llevar al lugar de la ejecución el madero de la cruz en que había de ser fijado. Ésta es la imagen que evocaban

---

23. Lc 14. 26-27.
24 Mt 10. 37-38

las palabras de Jesús en las mentes de sus oyentes: tenían que ir a Jerusalén como una procesión de criminales condenados, con la soga alrededor del cuello. Tal sería el fin del viaje para él; él mismo invitaba a sus oyentes a compartirlo. «¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber — les preguntó —, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?» «Sí que podemos», respondieron [25].

Hay que notar que el llamamiento a «llevar la cruz» va dirigido a los que se ofrecen como voluntarios para servir en una ocasión particular. Jesús no esperaba que todos los que habían acudido a él con fe lo acompañaran en aquella suerte desesperada ni, caso que no lo hicieran, tenía la intención de negarles la participación en su nueva comunidad. Sin embargo, el principio en que se basa su llamamiento es universal: «Quien quiera poner en salvo su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la pondrá a salvo» [26].

Jesús pronunció estas palabras en un marco especialmente sugestivo. Ya hemos visto cuán central es para el ideal del nacimiento del pueblo de Dios el pensamiento expresado en las parábolas de la siembra y de la recolección. Juan tiene otra parábola parecida, en la que el pensamiento adopta un tenor más profundo: «Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, él queda solo; pero si muere, produce mucho fruto» [27]; y luego, con un eco del lenguaje de Lucas sobre el «odiar» uno su propia vida: «El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la conservará para vida eterna.» La renuncia de uno mismo es el principio que da validez a la entrega total

---

25. Mc 10, 38; Mt 20, 22
26. Mc 8, 35.
27 Jn 12, 24-25

a Dios y a su reino, que exigía Jesús. En circunstancias que lo ponen a la última prueba, puede hallar expresión en el martirio real, pero algo de esto debe hallarse presente en toda acción verdaderamente ética. Hemos visto que la entera concepción de un nuevo pueblo de Dios está basada en el principio de «morir para vivir», y aquí tenemos el modelo del Israel en ciernes, tal como se formó en la compañía de los seguidores de Jesús. En ellos, el pueblo de Dios había de morir para vivir de nuevo.

La subida a Jerusalén remató, como Jesús había previsto, en una situación de grave conflicto. Cuando ésta alcanzó su punto culminante, reunió Jesús a los doce para una cena solemne en común. Al final de la cena, hizo pasar una copa de vino con estas palabras: «Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre» [28], o con palabras parecidas, ya que han sido transmitidas con algunas variantes. Todavía diremos más sobre esta declaración, pero por el momento nos interesa el término «alianza». El postulado de la religión judía era que la condición de Israel como pueblo de Dios estaba basada en una alianza que obligaba al pueblo a su servicio. Cuando se produjo la ruina completa en el siglo VI a.C., un profeta había hablado de una «nueva alianza» como base del nuevo Israel que surgiría de las ruinas del antiguo [29]. En la época de Jesús, los sectarios de Qumrán se consideraban a sí mismos como el pueblo de la nueva alianza. Por consiguiente, la idea de una alianza como carta de fundación, por así decirlo, del pueblo de Dios estaba muy viva en aquel tiempo, y no es posible dudar de lo que Jesús tenía en la mente cuando invitó a sus discípulos a beber de

---

28. 1 Cor 11, 25; Mt 26, 28; Mc 14, 24.
29. La nueva alianza: Jer 31, 31-34.

la copa de la alianza: los iba a constituir en los primeros miembros y pilares de la fundación del nuevo pueblo de Dios.

Y sin embargo, antes de terminada la noche lo abandonaron; Jesús fue arrestado y conducido ante el tribunal, y ellos se dispersaron y lo abandonaron a su suerte. El nuevo Israel parecía haberse disuelto en sus mismos comienzos. Ahora bien, esto suscita un grave problema histórico: ¿Cómo en aquellas circunstancias pudo siquiera subsistir la Iglesia cristiana? La respuesta que dieron los primeros cristianos (y ¿quién podía saberlo mejor que ellos?) fue que Jesús volvió a ellos, vivo después de haber muerto, y que aquel retorno fue un acto de perdón, que los restituyó al puesto que habían perdido con su deslealtad. Esto se describe con gran viveza en una escena dramática al final del cuarto Evangelio, cuando Pedro se encuentra con Jesús resucitado a la orilla del lago tras una noche de pesca infructuosa. Anteriormente se había referido cómo Pedro se apartó obstinadamente y hasta con brutalidad de su Maestro en el momento de su proceso. Después de esto, Pedro no había vuelto a verlo vivo hasta aquella mañana junto al lago, cuando inesperadamente, increíblemente, volvieron a encontrarse. Hay que referir con palabras de Juan parte de la conversación que entonces tuvo lugar: «Cuando terminaron de almorzar, dícele Jesús a Simón Pedro: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que estos?" Respóndele: "Sí, Señor, tú sabes que te quiero". Él le contesta: "Apacienta mis corderos" ...Luego añadió: "Sígueme"[30]. En estas palabras se hace volver al desertor a los comienzos mismos, se le da un nuevo arranque y se borra su deslealtad. Es

---

30. Jn 21, 15-19.

una imagen de lo que sucedió al "pequeño rebaño", en el que tomaba cuerpo el nuevo pueblo de Dios. Éste se había disuelto efectivamente, y ni siquiera quedaban indicios de la obra que se había hecho, hasta que fue creado de nuevo con un acto de perdón. Tal fue el origen del nuevo Israel, del que los profetas habían hablado en términos de resurrección del sepulcro. Así fue como se dio existencia a la Iglesia, y nunca habrá que olvidar que sus primeros miembros y pilares de su fundación eran hombres desacreditados que debían su posición únicamente a la magnanimidad de su maltratado Maestro.

## VI

## EL MESÍAS

Desde un punto de vista histórico, el único resultado evidente de la entera vida y obra de Jesús fue el nacimiento de la Iglesia, una sociedad que se consideraba a sí misma como continuadora de la vocación distintiva de Israel como «pueblo de Dios», y no obstante era absolutamente claro que se trataba de un *nuevo* Israel, constituido por una «nueva alianza». Había cobrado forma, no en una plataforma o en un credo, sino en una adhesión personal a Jesús mismo.

La relación en que Jesús se hallaba con el nuevo Israel fue definida en la Iglesia primitiva mediante el título tradicional de «Mesías», el «ungido», que se le atribuía. Para las gentes de habla griega se traducía literalmente como *Khristos,* Cristo; Pero por lo regular no era entendido así, sino que pronto fue tomado sencillamente como un nombre propio. Sin embargo, en los Evangelios tiene plena vida el término algo así como en su sentido original, y convendría conservar la voz hebraica como término que recuerde que «Cristo», o «Mesías», no es un nombre propio personal ni tampoco un término teológico, sino indicador de una función histórica. Juan, en la conclusión de su Evangelio, dice

que éste se escribió para apoyar la creencia de que «Jesús es el Mesías» [1]. Los autores de los otros Evangelios habían podido decir otro tanto. Lo que más sorprende es que en la relación que ofrecen de sus palabras y obras hagan un uso relativamente escaso del título, que está envuelto en una cierta ambigüedad. Excepto en un pasaje del cuarto Evangelio [2], nunca se presenta a Jesús reivindicando tan prolijamente que él es el Mesías, y ni siquiera aquí se trata de una reivindicación pública. Más aún: parece que Jesús mismo trató de disuadir a otros que querían darle tal título, aunque quizá no siempre se hallara en condiciones de hacerlos callar. Sólo en dos casos parece, algo dudosamente, haberlo aceptado.

En la primera ocasión, tal como lo describen los tres primeros Evangelios, Jesús se halla solo con sus discípulos más allegados, en un lugar fuera de los límites de Palestina, conocido como Cesarea de Filipo. Jesús preguntó a los discípulos quién decían las gentes que era él. Ellos dieron diferentes respuestas. Luego preguntó: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?» Pedro respondió: «Tú eres el Mesías.» Desde este punto divergen nuestros informadores. Según Marcos (seguido de cerca por Lucas), Pedro no obtuvo respuesta alguna, sino que Jesús «les advirtió severamente que a nadie dijeran nada acerca de él.» Mateo se expresa de otra manera. Según él, Jesús hizo buena acogida a la aserción de Pedro, pero, con todo, después de alabarlo, pasó (como en el relato de Marcos) a advertirles que no dijeran a nadie que él era el Mesías. En Juan (para completar nuestro examen) tenemos la sensación de

---

1. Jn 20, 31. Parece claro que el cuarto Evangelio en el primer proyecto terminaba aquí: el c. 21 es un apéndice.
2. Jn 4, 25-26, en una conversación privada con una mujer samaritana.

contemplar la misma escena, aunque quizá a través de un medio menos transparente, pero que nos permite ver sus grandes líneas. Según Juan, Pedro ni usó realmente el término «Mesías», sino que dijo: «Nosotros sabemos bien que eres el santo de Dios.» La diferencia puede ser puramente verbal: la «unción» (que constituye en Mesías) es consagración, y la persona consagrada es «santa» por definición. En esta escena hay algo extrañamente enigmático. ¿Quiso o no quiso Jesús aceptar el título? Si nos atenemos a Mateo, lo quiso, aunque con cierta reserva. Si nos atenemos a Marcos, Lucas y Juan, todo lo que podemos decir es que no lo rechazó [3].

Examinemos ahora la otra ocasión. Según los tres primeros Evangelios, cuando Jesús compareció ante el tribunal de Pilato, se le preguntó a bocajarro: «¿Eres tú el Mesías?» Según Marcos, respondió sin ambages: «Sí, lo soy». Según Mateo, la respuesta fue: «Son tus palabras» (literalmente: «Tú lo has dicho»; no hay una prueba suficiente de que esto fuera una forma reconocida de afirmación, ni en griego ni en hebreo o arameo; podemos parafrasear: «Puedes pensarlo así, si te parece»). En Lucas leemos que Jesús se negó absolutamente a responder. «Si tú eres el Mesías, dínoslo», dice el sumo sacerdote. Jesús replica: «Si os lo digo, no creeréis; y si os pregunto, no responderéis.» Juan no describe la escena ante el sumo sacerdote, pero parece haber un eco de ella en un pasaje donde se requiere públicamente a Jesús con palabras semejantes a las escogidas por Lucas: «Si tú eres el Mesías, dínoslo claramente.» Jesús replica: «Os lo dije ya, pero no queréis creerlo» (dando a entender, como se ve, que

3. Mc 8, 27-30; Mt 16, 13-16; Lc 9, 18-21; compárese Jn 6, 67-69.

diferentes cosas que había dicho y hecho podían sugerirles la respuesta apropiada)[4]. Aquí volvemos a encontrarnos con el mismo problema: ¿quiso o no quiso Jesús aceptar el título de «Mesías» cuando se le preguntó públicamente?

Quizá podamos alcanzar alguna luz en esta materia si consideramos las consecuencias de estas preguntas. Ya fuera en una investigación formal en el proceso, o bien anteriormente en una discusión pública, la pregunta crucial que se formuló a Jesús puede muy bien ser entendida como preámbulo para la acusación ante el gobernador romano. El cargo del que preferentemente le acusaban entonces los sacerdotes era el de haber pretendido ser el «rey de los judíos». Naturalmente, el cargo había sido forjado para oídos romanos. Los sacerdotes no emplearían esta expresión entre ellos mismos. Habrían dicho que había pretendido falsamente ser el rey «ungido» de Israel, el Mesías. En el interrogatorio ante Pilato, se preguntó a Jesús: «¿Eres tú el rey de los judíos?», y él contestó (según el testimonio concorde de todos los Evangelios) con la frase sin compromiso: «Tú lo has dicho» («Puedes pensarlo así, si te parece»). En este contexto, negarse a repudiar el título habría tenido el mismo efecto que la confesión abierta, y se trataba de una cuestión de vida o muerte. En todo caso, Jesús se dejó condenar a muerte por pretender ser (en términos judíos) el Mesías[5].

Como hemos visto, el oficio de Mesías se concebía de varias formas, pero siempre estaba vinculado a la vocación y destino especial de Israel como pueblo de Dios. De los Evangelios concluimos que Jesús se propuso constituir el nuevo Israel bajo su caudillaje: llamó

4. Mc 14, 61-62; Mt 26, 63-64; Lc 22, 67-70; compárese Jn 10, 24.
5. Mc 15, 2; Mt 27, 11; Lc 23, 3; Jn 18, 33-37.

a los primeros miembros, los admitió en la nueva «alianza» y promulgó su nueva ley. Tal era su misión. Si bien no estaba enteramente de acuerdo con todas las ideas contemporáneas de lo que había de hacer el Mesías, no se disponía de otro término más apropiado para expresar dicha misión. Él no la podía negar; no podía repudiar la autoridad que ésta implicaba; por consiguiente, si se planteaba la cuestión, no podía rechazar sin más el título de «Mesías». Jesús se hallaba entre la espada y la pared y prefirió que el título no se usara públicamente, hasta que al fin no hubo escapatoria. En la mentalidad popular, el mesianismo estaba asociado con el papel político y militar del «Hijo de David». Ni por asomo deseaba Jesús desempeñar este papel. Cualquier insinuación que hubiera hecho de obrar así, habría sido un impedimento para su verdadera obra y un peligro para su casa. La llamada a su pueblo debía apoyarse en algo distinto de una discutible pretensión de mesianismo.

Sin embargo, un título que él no negaría a fin de salvar su vida no pudo carecer de significado para él. Ciertamente Jesús era Mesías, pero en el sentido que él mismo daba al término. Así pues, debemos formular de otra manera la cuestión y preguntar no si Jesús pretendió ser el Mesías, sino «¿qué clase de Mesías entendía ser?» No sería el Mesías de la expectación popular. ¿Cuál, pues? En Cesarea de Filipo, Pedro ensalzó a Jesús como Mesías. Jesús, después de advertir a sus discípulos que no dijeran nada de esto en público, abruptamente cambió de tema, o así les pareció a ellos: «Comenzó a enseñarles sobre que el Hijo del hombre tenía que padecer mucho y que había de ser reprobado.» (La expresión enigmática «Hijo del hombre» será examinada en otro lugar; aquí podemos tomarla sencilla-

mente como una circunlocución en el sentido de «yo»). Pedro se escandalizó y trató de poner las cosas en su punto: «¡Dios no lo quiera! ¡No, Señor, esto no te debe suceder!» Jesús replicó en términos de una aspereza inusitada: «¡Quítate de mi presencia, Satanás, porque no piensas a lo divino, sino a lo humano»[6]. Bajo la radical permutación latía una profunda diferencia de puntos de vista. Para Pedro, aquel hablar de sufrimiento y de reprobación estaba en absoluta contradicción con cualquier idea mesiánica; la mayoría de los judíos de aquel tiempo habrían pensado también de aquella manera. El Mesías había de ser un conquistador, no tenía que sufrir ni ser reprobado, sino aclamado como rey de Israel. Así parecían afirmarlo las Escrituras.

Sin embargo, podían recordar que el Antiguo Testamento sabía de otro personaje, apenas menos significativo que el Mesías mismo, cuyo papel era esencialmente el de un inocente que tenía que sufrir. Esta figura aparece especialmente en algunos pasajes de la última parte del libro de Isaías[7], bajo la forma del «siervo de Dios». Para resumirlo brevemente: Se trata de alguien que recibió y aceptó la llamada de Dios y se consagró en cuerpo y alma a su servicio, dando testimonio de la verdad de Dios, soportando muchos sufrimientos y dando al fin su vida por los otros. Cuando la Iglesia primitiva abordó el problema planteado por la vida extraordinaria y el trágico destino de su fundador, buscó la explicación en dichos pasajes de Isaías que

---

6 Mc 8, 31 33

7 El más importante de estos es el poema contenido en 52, 13 — 53, 12, aunque el tema del siervo de Dios se pierde raras veces de vista a lo largo de los capítulos 40-55 El lenguaje de estos capítulos tiene eco con notable frecuencia a través de todo el Nuevo Testamento, bien citado directamente bien por medio de alusiones He hecho una lista de tales ecos en *According to the Scriptures*, p 88-103

hablan de una vida de servicio y de una muerte de mártir.

Mateo, en efecto, echó mano del pasaje en que Isaías introduce la figura del siervo y lo asoció como una especie de lema a su relato de la misión de Jesús:

> «Mirad a mi siervo, a quien yo elegí,
> a mi predilecto en quien me he complacido.
> Sobre él pondré mi espíritu,
> y él anunciará juicio entre las naciones.
> No porfiará ni gritará,
> y nadie oirá su voz en las plazas.
> La caña cascada no la quebrará,
> y la mecha humeante no la apagará,
> hasta que haga triunfar el juicio.
> ¡Y en su *nombre* pondrán las naciones su esperanza!» [8].

El siervo tiene particularmente el encargo «de llevar a Jacob al Señor y de reunirlo a Israel» [9]; y así se nos dice que Jesús declaró de sí mismo que «había sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel» [10]. Y de hecho, como veremos, ésta es la clave de gran parte de su actividad. Ello explica la importancia que daba a su trato con los «publicanos y pecadores», en los que veía tales «ovejas perdidas». Y si la misión del siervo definía la obra a que se consagró Jesús, el destino del siervo, cuya vida «fue ofrecida en sacrificio por el pecado» [11], y que «llevó sobre sí los pecados de muchos», señalaba el destino que le esperaba: «El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» [12]. Hay razones

---

8. Is 42, 1-4, citado en Mt 12, 17-21.

9. Is 49, 5.

10. Mt 15, 24; en Lc 19, 1-10, Zaqueo está representado precisamente como «oveja perdida»; es un «hijo de Abraham» que se había extraviado, y Jesús «vino a buscar y salvar lo que se había perdido».

11. Is 53, 10.12.

12. Mc 10, 45. Éste no es un mal resumen, en poquísimas palabras, de lo que Isaías dijo del siervo del Señor.

para creer que Jesús mismo atrajo primeramente la atención de sus discípulos hacia la figura del siervo. Lo hizo porque ellos, reflexionando sobre esto, podían ser llevados a formarse una idea más exacta de lo que significaba el «Mesías». «No piensas a lo divino, sino a lo humano», dijo a Pedro; nosotros podemos permitirnos parafrasear: «Vuestro Mesías es un conquistador; el Mesías de Dios es un siervo.»

La fusión de las dos figuras ideales del Mesías y del siervo de Dios en la persona histórica de Jesús está representada dramáticamente en la escena que en todos los Evangelios precede como preámbulo al relato de su vida pública. Veamos la versión de Marcos. Jesús ha sido bautizado en el Jordán. «Y en el momento de salir del agua, vio los cielos abiertos y al Espíritu que, como una paloma, descendía sobre él. Y una voz del cielo dijo: "Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido"» [13]. Por supuesto, todo esto es simbólico. Si tratamos de descifrar el simbolismo, podemos comenzar por las palabras pronunciadas por la «voz del cielo». Tales palabras vienen del Antiguo Testamento. «Tú eres mi hijo» fue dicho al rey de Israel, prototipo del Mesías [14]. «Mi amado, en quien me he complacido» es el siervo del Señor en la profecía de Isaías [15]. Allí, el siervo viene equipado para su misión con el don del Espíritu, que aquí está simbolizado por los cielos abiertos y el descenso de la paloma. Aquí, pues, hay un resumen del significado esencial de la vida y obra de Jesús en una especie de reproducción taquigráfica: Jesús emprendió su misión, dicen nuestros informadores, de Mesías, de Hijo de Dios, de siervo de Dios, en la

---

13. Mc 1, 10-11; compárese Mt 3, 16-17; Lc 3, 21-22; Jn 1, 32.
14. Sal 2, 7.
15. Is 42, 1.

virtud del Espíritu divino; y esto es «verdad de Dios», afirmada por la voz divina, cuyo eco puede ser percibido por el oído interior.

Sin embargo, si concluimos que Jesús vio su misión esbozada en la figura ideal del siervo de Dios, tropezamos con cierta dificultad. La misión del siervo, su porte, sus acciones y sus sufrimientos están descritos en vívidos términos personales, y sin embargo repetidas veces topamos con expresiones como «Israel, tú eres mi siervo», o «Jacob, mi siervo, e Israel, mi elegido» [16]. Esta alternancia del siervo como individuo y del siervo como comunidad es desconcertante, pero no se debe descartar como si fuera meramente un modo de pensar confuso, debido quizá a la incapacidad de formarse una idea clara de la naturaleza de la personalidad. La descripción del profeta, si se lee con algo de imaginación, sugiere la idea fecunda de que a Dios se le debe servir dignamente, no por individuos aislados, sino por una comunidad, aunque una comunidad unida tan completamente en su servicio, que se pueda hablar de ella como de una sola persona. Ello puede, en efecto, sugerir que es posible concebir una persona real, en la que halle expresión efectiva la unidad corporativa. Ni esta idea es tan traída por los cabellos como podría parecer a primera vista. Al fin y al cabo, la historia, e incluso la historia reciente, conoce casos en los que una potente personalidad —temporalmente y para efectos particulares— vino a encarnar en sí el espíritu y el objetivo de una entera nación, y fue reconocida espontáneamente como su representante, en un sentido más que formal. Podemos legítimamente tener presente en el pensamiento tal analogía cuando los Evangelios nos presentan a

16. Is 44, 1-21; compárese 45, 4; 48, 12; 49, 3.

Jesús en términos propios del siervo de Dios. El Mesías no es solamente fundador y jefe del Israel en ciernes, del nuevo pueblo de Dios; es su «representante cabal». En un sentido real él es el verdadero Israel, realizando en su propia experiencia el proceso por el que éste viene al ser.

En este sentido podemos leer el notable pasaje que en los tres primeros Evangelios sigue inmediatamente a la escena del bautismo. Nos hallamos todavía en el ámbito de un simbolismo dramático. Jesús viene representado como en una controversia con el demonio, que le sugiere varias formas de acción. Cada sugerencia es rechazada con una cita de la Escritura, concretamente con una cita del libro del Deuteronomio [17]. Busquemos, pues, aquí una clave del sentido de la escena. Moisés se dirige a los israelitas al término de sus peregrinaciones por el desierto:

> «Acuérdate de todo el camino que el Señor, tu Dios, te ha hecho hacer estos cuarenta años por el desierto, para humillarte y ponerte a prueba, para ver si cuidas o no de guardar sus mandamientos. Él te afligió y te hizo pasar hambre, y te alimentó con el maná, que no conocieron tus padres, para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que profiere Dios.»

Veamos ahora lo que escribe Mateo:

> «Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto, para ser tentado por el diablo. Y después de ayunar cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre. El tentador se le acercó y le dijo: "Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes." Pero él contestó: "Escrito está: No sólo de

---

17. Mt 4, 1-10; Lc 4, 2-12. Los pasajes del Deuteronomio a que se alude son 6, 13.16; 8, 2-3.

pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios."»

Y así continúa el relato. A cada paso se nos recuerdan casos en los que Israel fue puesto a prueba en el desierto, y ahora es puesto a prueba el Israel en ciernes, en la persona del Mesías (el siervo de Dios). Pero mientras que el antiguo Israel falló en la prueba, Jesús se mantiene firme. Qué pueda estar latente bajo el relato en punto a experiencia personal, es una cuestión que analizaremos más adelante; pero nuestros informadores nos dicen que Jesús salió triunfante, no sólo personalmente como individuo, sino como representante del pueblo de Dios encarnado en él.

Naturalmente, tal «representación» podía no ser más que una ficción legal, o incluso literaria. Pero aquí podemos ver que se le había conferido realidad mediante una deliberada autoidentificación de Jesús con el pueblo. Éste es el sentido de dichos como «Todo lo que hicisteis con uno de estos mis hermanos, conmigo lo hicisteis» [18], o «Quien acoge en mi nombre a un niño como éste, es a mí a quien acoge» [19]. Con esta clave podemos ver por qué sus cronistas dan tal importancia a la asociación de Jesús con el que se ve repudiado, y a su trato compasivo con el que sufre y el que se ve frustrado. Estaba creando una solidaridad entre sí mismo y aquellos a quienes veía ser, por la gracia de Dios, miembros del Israel futuro, aunque el «Israel» existente (la institución judía) pudiera no reconocerlos. A esta luz podemos ver también que cuando llamaba discípulos para que le siguieran, tanto los reclutaba para la nueva comunidad como (lo que

---

18. Mt 25, 40.
19. Mt 18, 5; Mc 9, 37.

es lo mismo) los invitaba a identificarse con él. Esta identidad la afirmó cuando los envió a llevar adelante su propia misión: «Quien a vosotros recibe, a mí me recibe»[20]. Hablaba también de compartir su suerte: «Beberéis el cáliz que yo voy a beber y seréis bautizados con el bautismo que yo voy a recibir»[21].

Es frecuente el símbolo del «cáliz» que se ha de beber. Como hemos visto, en la última cena, pasó a sus discípulos un cáliz o copa de vino con estas palabras: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre» (o, como dice otra versión: «Esto es mi sangre de la alianza, derramada por muchos»[22]. Aludía a la antigua costumbre de convalidar con el sacrificio de un animal un acuerdo o empeño solemne. Pero en el judaísmo del siglo primero, si bien perduraba el rito primitivo del sacrificio de animales (hasta que fue destruido el templo el año 70), el lenguaje asociado con él había asumido significados propios de la religión a un nivel más desarrollado y espiritual. Tal lenguaje se emplea en la descripción profética del siervo de Dios, que murió por los otros; análogamente, los mártires que sufrieron en el tiempo de los Macabeos se decía que se habían ofrecido en sacrificio por la nación. Así, la idea de sacrificio pasó a la de sacrificio personal de uno mismo, como acto personal y moral. Jesús dijo que a fin de que la «alianza» pudiera ser eficaz o, con otras palabras, para que pudiera venir a existencia el nuevo pueblo de Dios, él adoptaba voluntariamente un modo de proceder que lo llevaría a la muerte. Éste era el término a que estaba dispuesto a llegar en la identificación de sí mismo con aquellos a quienes iba

20. Mt 10, 40.
21. Mc 10, 39.
22. 1 Cor 11, 25; Mc 14, 24.

dirigida su misión. La participación de los discípulos en el cáliz era una demostración de su solidaridad con su Maestro, por un lado como beneficiarios de su sacrificio y por otro en el sentido de análoga entrega de sí mismos por los otros, ya que esto forma parte del carácter del verdadero pueblo de Dios.

En la misma ocasión pronunció Jesús palabras que vinieron a ser la expresión suprema de este principio de solidaridad. «Durante la cena —leemos—, tomó pan y, recitando la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: "Tomad; esto es mi cuerpo"» [23]. Ninguna de sus palabras está tan firmemente atestiguada como éstas. La amplitud y profundidad de su sentido es algo que ha ocupado las mentes de los pensadores cristianos desde los comienzos hasta nuestros días. No es el caso de entrar aquí en todos los detalles. Sin embargo, vale la pena traer a la memoria que durante la primera generación fue posible a Pablo no sólo definir la «fracción del pan» en la cena comunitaria de los cristianos como «participación en el cuerpo de Cristo» [24], sino llegar hasta la idea de que la Iglesia misma (el nuevo Israel tal como surgió en la historia) es el «cuerpo de Cristo», cada miembro del cual está «en Cristo», como Cristo está «en él». La terminología, a lo que parece, es original de Pablo, pero la inventó para definir algo que existía ya aun antes de que él mismo se hiciera cristiano. Se remonta a la solidaridad de Jesús con aquellos por quienes dio la vida, y a la identificación de éstos con él. Podemos pensar que esta solidaridad e identificación, a una con la entera orientación de su

---

23. Mc 14, 22; Mt 26, 26; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24; compárese Jn 6, 51, que parece estar basado en una diferente traducción del original arameo del discurso.

24. 1 Cor 10, 16; compárese 12, 27; Rom 12, 5; Ef 4, 12, etc.

enseñanza, estaba latente en sus palabras y gestos cuando dio a sus discípulos el pan y dijo: «Esto es mi cuerpo.» La Iglesia lo recordó desde el principio con una acción dramática, y al hacerlo obró sabiamente, o con acierto, dado que una doctrina de la «representación», o de la «personalidad corporativa», pudo haber resultado abstrusa; en cambio, los que participan en la fracción del pan dentro de una comunidad cristiana saben en sí mismos lo que esto significa, puedan o no formar o aceptar una teoría particular sobre ello.

En cierto número de dichos significativos que hemos examinado hasta aquí nos hemos encontrado con la expresión peculiar de «hijo del hombre» [25]. Ahora es el momento de preguntar qué sentido se le debe atribuir. La cuestión ha sido muy debatida y no puede decirse que se le haya dado una respuesta unánime. Me limitaré a proponer la manera de entenderla que me parece más probable. Diremos, para comenzar, que no hay suficientes pruebas de que en círculos judíos del tiempo de Jesús la expresión «hijo del hombre» fuera un título corriente, equivalente al de «Mesías» o usado alternativamente, o que de hecho fuera siquiera un título. La expresión, tan poco natural en griego como en nuestra lengua, es traducción literal del arameo, que era la lengua nativa de Jesús y de sus primeros discípulos. En arameo, «hijo del hombre» es un término de lo más corriente para decir «hombre», en el sentido de un individuo de la especie humana («un hombre», o «el hombre», según los casos). Los autores de

---

25. Quizá haya que decir que el punto de vista formulado aquí exige alguna modificación de lo que anteriormente escribí en otra parte. Acerca de la cuestión del uso aramaico estoy muy obligado a G. VERMES, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, [3]1967, p. 310-330.

los Evangelios debieron tener alguna razón particular para traducirlo con una rígida literalidad. Conviene señalar que únicamente proceden así cuando refieren dichos de Jesús. Nunca ponen esta peregrina expresión en boca de otros ni la emplean al hacer sus relatos. Puede ser que algunas veces la introdujeran en dichos en que no la había empleado Jesús, pero la razón más probable de esto es seguramente el haberse dado cuenta de que era característica de su modo corriente de hablar.

¿Cuál era, pues, la intención de Jesús cuando usaba esta expresión? En muchos de sus discursos, «hijo del hombre» podría ser reemplazado sencillamente por la primera persona («yo», o «mí»), sin visible cambio del sentido. En otros casos podría dar la sensación de referirse a alguna persona distinta de él mismo. Ahora bien, en el arameo de Palestina no era infrecuente que, al hablar, se substituyera el pronombre personal de primera persona por «hijo del hombre» (es decir, «el hombre», o «un hombre»). Es posible que esto fuera debido a un cierto reparo en hablar de uno mismo, o al deseo de evitar la apariencia de egotismo. Podemos comparar esto con la manera popular afectada de decir entre nosotros «uno» en vez de «yo», que a veces pudiera antojarse poco cortés. O quizá tuviera alguna razón especial para usar tal reserva y dejar planteada la posible duda de si se refería a sí mismo o a «fulano» o «zutano». Así, supuesto que puede surgir tal duda (como realmente ha surgido) tocante a alguno de los dichos de Jesús, el hecho no implica nada de extraño en alguien que hablaba arameo. Únicamente debemos preguntar si es posible descubrir alguna razón particular por la cual, en ciertos contextos, hubiera escogido Jesús esta manera indirecta de hablar. Yo opino que

es posible. Hay dichos de una audacia tan asombrosa, que puede parecer justificado evitar la afirmación directa en primera persona. En algunos casos salta inmediatamente a la vista. Pero tanto en estos pasajes como en otros lugares es posible entender el uso de la forma indirecta como si Jesús quisiera sugerir, sin decirlo con demasiadas palabras, que estaba desempeñando un papel que sería reconocido por los que fueran sensibles a su mensaje, mientras que otros quedarían perplejos y preguntarían (como dice Juan que preguntaban): «¿Quién es ese hijo del hombre?» [26]. En tal caso aparecería que el papel que quería insinuar era el del siervo de Dios de la profecía, con su matiz especial de representación corporativa, que, como hemos visto, estaba tan presente en su espíritu.

En todo caso sorprende que tantos de los dichos sobre el «hijo del hombre» aparezcan asociados a funciones del siervo, especialmente cuando Jesús se refiere a los sufrimientos y a la muerte que le aguardaban: «El hijo del hombre tiene que padecer mucho... ser reprobado... tratado con desprecio»; «El hijo del hombre vino a dar su vida en rescate por muchos» [27]. Todos estos dichos son un eco del lenguaje del profeta. Las previsiones son más que una forma inteligente de hablar de la situación presente y de su probable evolución, aunque en parte pueden ser exactamente eso; son la aceptación de una vocación y entrañan una solemnidad, para la que podía parecer apropiado el modo de hablar indirecto. Si, pues, Jesús empleó un modo familiar de hablar, y no ya casualmente, sino en circunstancias que lo constituían en vehículo de la aserción parcialmente velada de su vocación, en este caso «hijo del

26. Jn 12, 34.
27. Mc 8, 31; 9, 12; 10, 45 son ecos de Is 53, 3-5.10.12.

hombre» vendría a ser como una designación suya propia que reemplazaba el título tradicional de «Mesías». Así parecen haberlo entendido los autores de los evangelios.

Algunas de las previsiones a que he aludido señalan un destino que se sitúa más allá del sufrimiento y de la muerte. De esto se dice haber hablado Jesús de varias maneras. Algunos dichos hablan de «resucitar de entre los muertos», o de «volver otra vez», y a veces se expresan en términos más vagos: «Dentro de un poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver»[28]. Es quizá imposible decidir cuál de ellos representa mejor lo que Jesús dijo realmente. Es bastante probable que las previsiones surgieran más detalladamente a la luz de lo que ya había sucedido. También es bastante probable que lo que Jesús dijo en diferentes ocasiones fuera a veces más explícito y a veces más críptico. Pero una cosa podemos decir con razonable certeza: prescindiendo totalmente de la autenticidad o de la exactitud verbal de tal o cual dicho referido en los Evangelios, la idea de una vida nueva a través de la muerte, de la victoria que viene de la derrota, es una parte inseparable del pensamiento de Jesús tocante a su destino.

Esto es todo lo que podemos afirmar, y con ello podemos contentarnos. Más allá de esto habremos de tropezar con dificultades. Si volvemos a los tres tipos de previsiones que he distinguido, podemos decir que «resucitar de entre los muertos» se refiere sencillamente a vivir más allá del sepulcro, y que «dentro de otro poco me volveréis a ver» alude a la renovación de las relaciones personales interrumpidas con la muerte.

28. *Jn* 16, 16-18.

Estas previsiones son relativamente abiertas y claras. Otra cosa son ya los dichos relativos a la venida del hijo del hombre. «El Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre»; «verán al Hijo del hombre venir entre nubes»; «como el relámpago fulgurante brilla de un extremo a otro del horizonte, así sucederá con el Hijo del hombre cuando llegue su día» [29]. Por supuesto, se trata de un simbolismo imaginativo; pero ¿qué es lo que simboliza? Aparece asociado con dichos sobre el juicio final y el fin del mundo, que a ojos vistas se hacen coincidir (por lo menos en algunos pasajes) con la venida del Hijo del hombre. Aquí no podemos menos de reconocer rasgos de las esperanzas y especulaciones «apocalípticas», con un largo pasado tras sí, que revivieron con fuerza durante los años febriles que precedieron la ruina de Jerusalén. Los cristianos primitivos compartían muchas de estas esperanzas. Las discutían con angustia, como sabemos por escritos del Nuevo Testamento, fuera de los Evangelios. Se comprende que se asieran con avidez a cualesquiera palabras recordadas de su Señor, que parecieran tener alguna conexión con tales esperanzas.

Recordaban, por ejemplo, que Jesús había formulado sombrías advertencias de desastres que amenazaban a la comunidad judía y su ciudad santa, y que había dicho que «esta generación» estaba condenada a cargar con la culpa acumulada en el pasado pecaminoso de Israel. Quizá —pensarían ellos— había dicho realmente que durante la vida de los hombres y mujeres que le rodeaban, el juicio final de Dios pondría fin a la historia, de modo que «esta generación» sería efectivamente la última de todas. Hay pasajes de los

29. Mt 16, 27; Mc 13, 26; Lc 17, 24.

Evangelios que parecen decir esto. ¿Es esto lo que quería decir Jesús? ¿O habrá razón de sospechar que sus cronistas, con la preocupación muy comprensible de hallar en sus palabras algo importante relacionado con sus apremiantes ansiedades, les dieron un sesgo diferente de su intención primigenia? No faltan razones para pensar que algunas veces se comportarían así.

Aquí, sin embargo, deberíamos proceder con cautela. Es razonable suponer que Jesús mismo empleara las imágenes que eran tradicionales y familiares a sus contemporáneos. Sólo que, como ya lo he insinuado, aunque las imágenes habían sido heredadas en gran parte, pudieron ser y fueron aplicadas diversamente por diferentes gentes. Si Jesús las usó, no se sigue de ello que quisiera que fueran tomadas literalmente, o que entendiera con ellas exactamente lo que supusieron sus cronistas. La cuestión sigue pendiente: ¿Qué entendía Jesús?

Sería conveniente partir de dichos que son a la vez llanos y centrales en la enseñanza de Jesús. Nada es en ésta más claramente original o característico que su declaración de que el reino de Dios está aquí. Quiere decir que una esperanza ha venido a ser realidad. Ya no hay que mirar hacia el reino de Dios con un telescopio; basta con abrir los ojos para ver. Sin embargo, hay más de lo que se ofrece a la vista. Se trata del reino *de Dios;* es Dios eterno, que está aquí presente. En este mundo está en juego un poder que no es de este mundo, algo «sobrenatural», una invasión del más allá, comoquiera que se prefiera expresarlo. Ello da una dimensión eterna al presente temporal, y a todo «presente» sucesivo; pero nunca puede agotarse en un presente temporal, por profundamente significativo que sea. El reino de Dios, aunque es una experiencia pre-

sente, es también una esperanza, pero una esperanza destinada a consumarse más allá de la historia.

Para expresar este aspecto del reino, Jesús se contentó con emplear símbolos fijados hacía tiempo: un banquete con los bienaventurados difuntos que «viven para Dios»[30], una gran asamblea con «todas las naciones» que comparecen ante el tribunal[31]. No se trata de acontecimientos inminentes, cuya fecha se pueda fijar. Son símbolos para designar la realidad a que despertará el espíritu del hombre cuando ya no haya pasado, presente ni futuro. Se trata del reino de Dios en su plenitud de sentido, que se sitúa más allá de la historia. Y sin embargo «vino» en la historia, en el episodio cardinal cuyo centro activo fue Jesús mismo. Su bienaventuranza era una posesión presente de los que lo aceptaban. «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios»[32]. Eran invitados en un banquete nupcial: «*¿Acaso van a ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos?*»[33]. Y sin embargo, será en otro mundo distinto en el que «comerán y beberán a su mesa»[34]. Además, el momento de decisión al que condujo la presencia de Jesús a los que se encontraron con él, era el juicio inseparable de la venida del reino. «*Ahora* —escribe Juan— es el momento del juicio de este mundo»[35], es decir, el juicio final. Esencialmente era un juicio que las gentes sufrían en sí mismas según su reacción ante su presencia. Podía ser de absolución («Tu fe te ha salvado. Vete en paz.»)[36] o de condenación («¡Ay de ti! ¡En el día del

30. Mt 8, 11; Lc 20, 38.
31. Mt 25, 31-32.
32. Lc 6, 20.
33. Mc 2, 19.
34. Lc 22, 30.
35. Jn 12, 31. 36. Lc 7, 50, etc.

juicio habrá menos rigor para Sodoma!»)[37]. Es un juicio en la historia, pero sus secuelas van más allá de la historia; y estas secuelas, este significado ultrahistórico viene expresado en el dramático cuadro de todas las naciones congregadas ante el trono del juez celestial.

Conforme a esto, se sigue que el entero acontecimiento de la vida terrestre de Jesús, así como su acción en detalle, se contempla bajo dos aspectos: por un lado tenía efecto en una situación histórica actual; por otro, tenía un significado que alcanzaba hasta el destino eterno del hombre y que sólo se podía expresar simbólicamente.

A esta luz es como, a mi parecer, se pueden entender los dichos arcanos acerca de la venida del Hijo del hombre. Es central de todo este grupo de dichos la respuesta que según los Evangelios dio Jesús al sumo sacerdote cuando fue interrogado acerca de sus pretensiones mesiánicas alegadas: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios y viniendo entre las nubes del cielo»[38]. El lenguaje es alusivo y está cargado de imágenes. Aquí hay ecos de dos pasajes del Antiguo Testamento. En uno de ellos se representa al Omnipotente confiriendo la suprema dignidad al rey de Israel (prototipo del Mesías), con las palabras «Siéntate a mi diestra»[39]. Esto se ve asociado aquí con otro pasaje del libro de Daniel, que describe en un conjunto extraño de imágenes una visión de cosas venideras. Primero hay una procesión de bestias fantásticas y feroces, y luego «uno como hijo de hombre [una figura humana en vivo contraste con las figuras de bestias] que venía

37. Mt 11, 24.
38. Mc 14, 62.
39. Sal 110, 1.

entre las nubes del cielo» para recibir la investidura del dominio eterno[40]. El profeta mismo proporcionó una clave. Las bestias representaban los imperios paganos brutales por los que Israel había sido oprimido sucesivamente, y la figura humana representaba «el pueblo de los santos del Altísimo». Éste es por tanto un «duplicado» del siervo de Dios, una encarnación del pueblo de Dios, primeramente oprimido y luego vengado y exaltado en gloria. Es una visión de la victoria final de la causa de Dios sobre todos los poderes del universo. Es también una visión de la victoria histórica (esperada) de Israel sobre sus opresores. Probablemente debemos entender que también Jesús, al recordar esta profecía, indicaba la victoria final de la causa de Dios o, en otros términos, la realización consumada de su reino más allá de la historia, afirmando su participación en ella; pero también aquí, al igual que en Daniel, esta victoria tiene su encarnación en la historia, a saber, en las suertes inminentes de Jesús mismo, que pasando por el sufrimiento y el sacrificio llegará a la vida gloriosa. La figura humana de la visión de Daniel adquiría nueva identidad. Es esa persona histórica en la que, como en su «representante cabal», el nuevo Israel, el pueblo de Dios, surgirá del desastre aparentemente irreversible: «resucitado a la vida juntamente con Cristo», como expresó san Pablo[41]. Ésta es la venida del Hijo del hombre en el plano histórico. Su «venida» definitiva se sitúa más allá de la historia, pero el modelo esencial de ésta se dio ya en la persona histórica y en el acontecimiento histórico.

40. Dan 7, 13-14.18.
41. Col 3, 1.

VII

# LA HISTORIA[1]: (I) GALILEA

Felipe, galileo de Betsaida, se encuentra con un amigo en algún lugar de Transjordania y le propone presentarlo a otro galileo que le ha hecho gran impresión, «Jesús, hijo de José, de Nazaret». «¡Nazaret!» exclamó Natanael, «¿pero es que de Nazaret puede salir algo bueno?»[2] Esta breve escena, tan viva, sea o no estrictamente histórica, sitúa a Jesús en el marco de su propio tiempo. El contorno en que vivió puede definirse en función de sus propias parábolas. Leídas con atención, pueden éstas ofrecer en conjunto un retrato de una entera comunidad que atiende a sus quehaceres cotidianos[3]. Mirando al cuadro, podemos preguntar desde qué punto de vista de esta sociedad está observado. La respuesta es sencilla: es el de la del pequeño agricultor o del artesano autónomo, igualmente distante del

1 En este capítulo y en los siguientes he hecho una tentativa de esbozo e interpretación del curso de los acontecimientos en cuanto se puede inferir de los datos de los cuatro Evangelios Esto es hasta cierto punto conjetural La conjetura imperfecta, legítimo instrumento del historiador, es con frecuencia instrumento indispensable para el historiador de la antigüedad. En cuanto al resultado, solo puedo aspirar a cierto grado de probabilidad, que yo considero alto

2 Felipe y Natanael Jn 1, 45-46

3 He intentado componer tal «retrato» a base de las parábolas en *The Authority of the Bible*, p 147-152

hacendado y del «proletario». A esta clase, podemos concluir, pertenecía la familia de Jesús. Si en su último estadio Jesús fue pobre y sin cobijo, se trataba de una pobreza voluntaria, escogida por fines ideales. Sus compañeros más íntimos, o por lo menos aquellos de quienes se nos habla con más frecuencia, eran socios en un negocio pesquero, que poseían sus propias barcas y empleaban mano de obra. Jesús mismo, dice Marcos, era carpintero; el hijo del carpintero, lo llama Mateo. Tales oficios eran por lo regular hereditarios. Hay una parábola acerca de un hijo que aprende su oficio observando cómo trabaja su padre: «Un hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino sólo lo que ve hacer a su padre. Lo que hace el padre, lo hace el hijo de la misma manera. Porque el padre ama al hijo y le muestra todo lo que hace él mismo» (todos los secretos del arte)[4].

Quizá no sea demasiado aventurado hallar aquí una reminiscencia del taller familiar en Nazaret. Allí aprendía Jesús el oficio de «carpintero»; sin embargo, la palabra tenía en griego (y en el arameo nativo de Galilea) un sentido más amplio. Su quehacer comprendía, por ejemplo, trabajos de construcción. En una parábola describe Jesús una escena en un taller de carpintero, en la que dos hermanos están trabajando y a uno de ellos le entra un poco de serrín en un ojo. En otra ridiculiza a un constructor torpe que echa malos cimientos; y todavía en otra hace notar la importancia de echar las cuentas antes de comenzar las obras: «¿Quién de vosotros pensará en edificar una torre sin primero sentarse y calcular los costos para ver si puede

---

4. Un hijo que aprende su oficio: Jn 5, 19-20a. Fundamentalmente, éste es un cuadro de la vida diaria, pero Juan, conforme a su método, hizo uso de esto para reforzar un punto teológico.

llevarla a término?» Aquí habla el artesano práctico. Jesús no era sólo (como hemos visto) un observador del quehacer de todos los días; él mismo había trabajado. Quizá pueda añadirse que cuando se dice que era un artesano que se ganaba la vida no se dice necesariamente que no tuviera instrucción. El nivel cultural era probablemente entre los judíos más elevado que en cualquier otra comunidad análoga dentro del imperio. Y si bien personas de más alto rango en Jerusalén lo rechazaban como «ese hombre sin letras», se observa que era muy capaz de abordar en su mismo terreno a estudiosos versados en las Escrituras.

No sabemos cuánto tiempo siguió trabajando en su oficio. Aparece clara la ocasión de su cambio de vida: fue la entrada en escena de Juan, hijo de Zacarías, llamado el Bautista. Según Lucas, esto sucedió el año 15 del emperador Tiberio, o sea el año 28/29 d.C., y Jesús tenía entonces unos treinta años. La fecha puede tomarse como una aproximación plausible, aunque las cifras no pueden fijarse con gran exactitud.

Juan Bautista, dice el historiador judío Josefo, era «un hombre bueno que recomendaba a los judíos la práctica de la virtud, la justicia de unos con otros y la devota entrega a Dios» [5]. Así lo hizo él, y sus preceptos morales, cuando menos, los pocos que se registra, eran prácticos y elementales. Pero Josefo imprime a todos ellos un tono demasiado anodino. El impacto que hacía Juan no dependía de exhortaciones triviales a ser buenos. Su tremenda ascesis, vagando por el desierto vestido toscamente, reavivó la imagen popular de un profeta inspirado, que como los antiguos profetas anunciaba el juicio inminente de Dios sobre un pueblo desidioso

---

5. JOSEFO, *Antigüedades*, XVIII, v. 2 §§ 116-119.

y renegado. «El que viene», decía, estará pronto presente, una figura terrorífica, como un leñador que viene con su hacha, como un aventador que separa el grano de la paja. De hecho —y esto era lo que daba actualidad y mordiente a su predicación— el que había de venir estaba ya presente, desconocido, aguardando su oportunidad[6]. La misión de Juan consistía en advertir a quien quisiera oírle para que «escapara al castigo venidero». ¿Cuál era la manera de escapar? Confesar sus pecados, «arrepertirse» y bautizarse.

El rito del bautismo, o inmersión en el agua, no era una innovación. Eran ampliamente practicadas diferentes clases de abluciones o baños rituales. Los sectarios de Qumrán las organizaron en un sistema cuidadosamente elaborado. Pero el bautismo de Juan era cosa diferente. Era un acto único e irrepetible de iniciación. Era más bien algo así como el baño ritual que debían tomar los convertidos al judaísmo antes de ser admitidos en el pueblo santo, como señal de que quedaban purificados de la «impureza» de los usos paganos. Y ahora Juan requería a los judíos, «hijos de Abraham», a someterse al mismo rito de purificación, porque a su modo de ver lo necesitaban igualmente. Su misión era, dice Lucas, la de «preparar un pueblo para que fuera aceptable al Señor». Esto era lo que hacía al insistir en la forma moral y al bautizar a los que estaban realmente dispuestos a empeñarse en ella. Al inmergirlos en el río Jordán, los marcaba como futuros miembros del «pueblo aceptable al Señor». Pero el bautismo de agua era solamente preparatorio. El que ha de venir, decía, «bautizará» con espíritu y fuego; frase fuertemente emotiva, que no tenemos necesidad de puntualizar. Por

6. Jn 1, 26. Los otros Evangelios no hacen esta observación que, sin embargo, era con la mayor probabilidad parte del mensaje del Bautista.

el momento tenían que enmendar sus costumbres y aguardar, aunque no por mucho tiempo.

La reacción fue extraordinaria. Cierto que los representantes oficiales de la religión miraban con recelo, pero masas de la población, de toda clase y condición, de todas partes de Palestina, afluían a las riberas del Jordán, comprendidos —se dice expresamente— soldados, publicanos o recaudadores de impuestos y meretrices. Entre la muchedumbre se halló Jesús de Nazaret. No se nos dice qué fue lo que le movió a dar ese paso. Si tenemos presente su interés y preocupación por el nacimiento del nuevo pueblo de Dios de entre las confusiones del judaísmo de la época, podemos pensar que en este punto por lo menos simpatizaría con los empeños del Bautista. Ya hemos hecho notar cómo valoraba la solidaridad con aquellos que él consideraba como miembros potenciales del nuevo Israel, por muy apartados que pudieran estar de la institución religiosa. Y aquí estaban urgiendo a comprometerse, mediante un acto público, con tal colectividad potencial. Sin tratar de penetrar más hondo, podemos comprender que él mismo se sintiera impulsado a unirse a aquellas emocionantes muchedumbres —soldados, publicanos, meretrices y demás— que confesaban sus pecados y querían formar parte de «un pueblo aceptable al Señor».

Pero en su bautismo tuvo lugar algo que modificó el rumbo de su vida. Los cuatro Evangelios ofrecen una descripción fuertemente cargada de simbolismo, como ya hemos visto. Tenemos razones para inferir que en aquel momento fue cuando Jesús aceptó su vocación. Para él, y no sólo para los que escribieron acerca de él, era el acto de Dios con el que era «ungido» para su misión.

No tiene nada de extraño que se nos diga que su paso inmediato fue el de retirarse temporalmente a la soledad [7]. La descripción que los Evangelios hacen de este período de retiro es una vez más, como hemos visto, altamente simbólica. Lo que quieren decir es que como Israel había sido puesto a prueba en el desierto, así también el nuevo Israel, en la persona de su Mesías, fue puesto a prueba y salió de ella plenamente victorioso, mientras que el antiguo Israel había flaqueado. Para Jesús, sin embargo, podemos creer que se trataba de la solución de un problema personal. ¿Cómo había de ser llevada adelante la vocación que acababa de abrazar, en una situación tan llena de amenazas como de oportunidades? Algunos modos de proceder podían presentarse con un atractivo plausible. Podía alcanzar poder «postrándose ante el diablo», como se expresa aquí, o, en términos realistas, explotando las fuerzas latentes de violencia para arrancar a Roma la liberación de su pueblo. Más tarde, como veremos, hubo un momento en el que habría podido intentarlo. O habría podido cautivar a la multitud con alguna exhibición milagrosa (por ejemplo, decía el diablo, arrojándose desde el pináculo del templo y desafiando a Dios a intervenir). De hecho, más tarde fue invitado a hacer algo parecido, pero se negó. Su misión debía orientarse absolutamente por principios que podían establecerse con la mayor sencillez, como fueron establecidos aquí en las tres réplicas a las sugestiones diabólicas. Eran éstos: obediencia a la voluntad de Dios («vivir de toda palabra que sale de la boca de Dios»), una confianza en Dios que no exige pruebas («No pondrás a prueba al Señor tu Dios»), y una

7. Mc 1, 12-13; Mt 4, 1-10; Lc 4, 1-13.

acendrada fidelidad a él, que excluye la más pequeña queja («A tu Señor Dios adorarás y a él solo servirás»). Si damos una ojeada a la vida entera de Jesús, tal como aparece en los Evangelios, veremos que tales fueron sus notas características.

El relato de la «prueba» (de la tentación) pudo sin duda ser compilado retrospectivamente a partir de tal mirada de conjunto. Sin embargo, tenemos buenas razones para creer que Jesús se enfrentó de hecho a la prueba y tomó sus decisiones absolutas antes de salir en público. En una de sus parábolas hace notar que «nadie puede entrar en casa de un hombre fuerte y saquearla, si primero no logra atarlo fuertemente; sólo entonces podrá saquear la casa» [8]. El sentido no debe buscarse lejos: él mismo ató al hombre fuerte; arregló las cuentas con el demonio antes de comenzar su obra, y pudo dirigir su campaña al campo enemigo sin verse entorpecido por indecisión o incertidumbre alguna tocante a sus fines o a sus medios. No es en modo alguno improbable que él mismo evocara su conflicto en tal forma dramática y simbólica.

¿Qué sucedió después? Marcos, una vez resumida brevemente la historia de la «prueba», da un salto hacia adelante: «Después de ser encarcelado Juan, se fue a Galilea.» Pero ¿dónde estuvo entretanto y qué hacía? Marcos no lo sabía o no se interesaba por ello. Tampoco Mateo se interesaba, y Lucas ni siquiera se dio cuenta de que había un intervalo. Juan, en cambio, refiere que en aquel tiempo Jesús ejerció su actividad en Judea, administrando el bautismo a las gentes que afluían a él, y esto parece plausible. A lo que parece, había decidido que por aquel momento no podía hacer

---

8. Mc 3, 27.

nada mejor que secundar los empeños del Bautista y llevar adelante la obra de preparación, aguardando una señal que le diera a entender que la voluntad de Dios para con él era que tomase una decisión. Durante aquel tiempo aparecería al público como un aliado o lugarteniente del Bautista, o quizá como un rival coronado por el éxito. Este éxito, insinúa Juan, era mirado con malos ojos en algunos sectores: «Los fariseos se enteraron de que Jesús reclutaba más discípulos que Juan y los bautizaba. Cuando Jesús lo supo, abandonó Judea y se fue de nuevo a Galilea» [9]. Es posible que el interés suspicaz que las autoridades de Jerusalén comenzaban a mostrar fuera una consideración que aconsejase la partida, aunque es probable que lo que decidió a Jesús fuera, como dice Marcos, el arresto de Juan.

Según parece, el Bautista había ido demasiado lejos en la crítica de las irregulares relaciones matrimoniales del reyezuelo local, Herodes Antipas, que a raíz de esto lo encarceló (en la fortaleza de Maqueronte, nos dice Josefo, cerca del mar Muerto) y luego le hizo dar muerte allí mismo. Pero Josefo nos dice también algo diferente: «Herodes estaba asustado de la influencia de Juan entre la gente. Temía que ello pudiera dar lugar a algún alzamiento, ya que toda la gente parecía estar dispuesta a hacer cualquier cosa por su instigación. Así pensó que era mejor prevenir toda acción subversiva que él pudiera emprender, y se deshizo de él.» Sin negar necesariamente el motivo de resentimiento privado que alega Marcos, podemos estar bastante seguros de que las consideraciones políticas no eran ajenas al pensamiento de Herodes. Los escritores evangélicos

9. Jn 3, 22-24; 4, 1-2.

tienden, como fácilmente se comprende, a descartar este aspecto de la situación, pero siempre debemos tener presente la inestabilidad política crónica que latía forzosamente en el fondo de los acontecimientos.

Sea de ello lo que fuere, la misión de Juan Bautista había tenido así un final brusco, lo cual parece haber sido para Jesús la señal que había estado aguardando. Había terminado la obra de preparación. Jesús fue a Galilea proclamando: «Ha llegado el tiempo; el reino de Dios está cerca.»

Galilea iba a ser la base de operaciones para la campaña que entonces se iniciaba. No sabemos cuánto tiempo duró esta situación. Ni el silencio de Mateo, de Marcos y de Lucas excluye la posibilidad, y hasta la probabilidad, de que la misión de Galilea fuera interrumpida de cuando en cuando con vistas a Jerusalén. Más tarde vino un momento, en el que se produjo un desplazamiento definitivo hacia el sur, pero en los comienzos fue Galilea el escenario principal. No es posible reconstruir en detalle el curso de los acontecimientos; no disponemos de los datos necesarios. Pero, según el tenor general de los relatos evangélicos, durante este período Jesús estuvo entregado a tres grandes tipos de actividad, dos de los cuales fueron debidos a su plan deliberado, y el tercero le fue impuesto a la fuerza.

Primeramente, estaba empeñado en un amplio llamamiento dirigido al pueblo, por medio de alocuciones en las sinagogas, de una predicación al aire libre, de una enseñanza allí donde hallaba un auditorio dispuesto a escuchar, y de discusiones con personas individuales que deseaban suscitar cuestiones. Ya hemos pasado revista a los temas que trataba. Su objetivo principal era hacer que las gentes se hicieran conscientes de la

presencia de Dios como una realidad apremiante e inducirlas a que dieran la respuesta apropiada, de modo que pudieran efectivamente venir a ser miembros del nuevo pueblo de Dios que se estaba formando.

En segundo lugar, se dedicó a remediar las necesidades humanas, curando a los enfermos en el cuerpo o en el espíritu, despertando la fe en los que habían perdido la esperanza o los ánimos de vivir, y guiando a las personas, una por una, hacia una nueva vida bajo la inspiración de una adhesión personal a sí mismo.

Las dos clases de actividad que hemos reseñado —la predicación pública y el remedio de las necesidades individuales— se desarrollaban conjuntamente. El espíritu de que ambas estaban penetradas no se expresa en ninguna otra parte con más fuerza que en una de las declaraciones poéticas registradas en los Evangelios:

> «Venid a mí todos aquellos cuyo trabajo es duro,
> cuya carga es pesada,
> y yo os daré descanso.
> Cargad con mi yugo y aprended de mí,
> porque soy manso y humilde de corazón.
> Porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera» [10].

El llamamiento es público, va dirigido a todo el que quiera oír; la respuesta la dan necesariamente los individuos. La profunda compasión que rezuma este llamamiento es inconfundible pero no menos fuertemente está marcada la nota de la autoridad. Jesús impone un «yugo» a sus seguidores; pero es *su* yugo, un yugo que, a diferencia del «yugo de los diez mandamientos», del que hablaban los rabinos, es «llevadero», suave. Paradójicamente, el yugo y la carga aportan «descanso» y alivio a las almas agobiadas. Profundicemos en la

---

10. Mt 11, 28-30.

paradoja y nos conducirá algo más cerca del secreto de lo que hacía Jesús.

La tercera clase de actividad, que tiene gran importancia en los Evangelios, en los relatos de su actividad en Galilea, es la controversia. Era algo que Jesús no buscaba precisamente en este estadio. Le vino impuesta. En la prosecución de su misión se vio obligado, no ya meramente a descuidar algunos de los puntos más genuinos de la práctica religiosa (como ayunar en los días señalados), sino también a romper con algunas de las reglas que se consideraban necesarias para salvaguardar la religión de la ley (como las relativas a la observancia del sábado). Que sus acciones equivalieran de hecho a abrir brechas en la ley según la verdadera intención de ésta, era cosa discutible, y así argumentaba él. Pero ellos miraban con malos ojos a uno que se constituía en maestro religioso. Más se prestaba todavía a malas interpretaciones su empeño evidentemente deliberado en cultivar relaciones amistosas con clases de gentes, de las que se tenía a punto de honra el distanciarse. Jesús se exponía a incurrir en culpa por asociarse con tales personas. No sólo esto, sino que a veces se permitió incluso asegurar a estas gentes que sus pecados les eran perdonados, lo cual parecía ser una presunción inadmisible, si ya no cosa peor. En todos estos puntos estaba sujeto a críticas y juzgó necesario defenderse.

A todo esto se añade, a lo que parece, una inquietante sospecha suscitada por sus extraordinarios poderes de curación. Evidentemente, éstos no podían negarse sin más. Si sus críticos no estaban dispuestos a reconocer que aquí se mostraba «el dedo de Dios», sólo quedaba (desde su punto de vista) una única alternativa. Ellos lo desafiaron, requiriéndolo a producir un signo

del cielo como prueba de que sus poderes procedían de Dios, con la conclusión implícita de que si no lo hacía sabrían a qué atenerse [11]. Él se negó bruscamente a hacer nada de esta índole. De ahí la conclusión: «Arroja los demonios por arte de Beelzebul, príncipe de los demonios»; con otras palabras: era un hechicero. Según la tradición judía, éste fue (como hemos visto) uno de los cargos por que fue condenado a muerte. En los Evangelios aparece esto más como una «tacha» que como una posible razón de procesamiento criminal, pero de todos modos era igualmente peligroso.

Una forma más mitigada de esta «tacha» lo representaba simplemente como alienado, y sus propios allegados, o bien sospechaban que esto era cierto, o bien, por lo menos, pensaban que era prudente que se le confinara temporalmente hasta que se hubiese desvanecido el molesto rumor. Con esta intención trataron de acercársele su madre y sus «hermanos». Pero él no podía entonces someterse a las reclamaciones de la familia, aunque tales reclamaciones tenían carácter de obligación en la sociedad judía. Cuando más tarde advirtió que quien quisiera seguirle debía «odiar» al padre, sabía muy bien de qué hablaba. La nueva comunidad que se estaba formando en torno a él debía ser en adelante su familia: «He aquí a mi madre y mis hermanos. El que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» [12]. Como la ruptura con sus parientes preanuncia la trágica separación de su entera nación, que sería su destino, así su nueva «familia» es el núcleo del naciente pueblo de Dios.

---

11. Lc 11, 15-16. Lucas vio la mutua conexión entre la exigencia de un «signo» y la acusación de hechicería; en los otros Evangelios se refieren separadamente, Mc 3, 22, 8, 11; Mt 12, 24.38; 16, 1.

12. Mc 3, 21.31-35.

No es fácil decir cuándo comenzaron a reunirse contra él las fuerzas de la oposición. Es posible que los Evangelios, con su relación abreviada y selectiva, dieran la sensación de que el proceso había sido más rápido de lo que fue en realidad. En todo caso, es evidente que su misión alcanzó un notable grado de éxito, en la medida en que el éxito se puede apreciar en términos de vastos auditorios, de amplia notoriedad y de séquito entusiasta. Ahora bien, Jesús mismo no estaba, ni mucho menos, satisfecho con la respuesta obtenida. En su misma ciudad natal, se nos dice, «estaba extrañado de su incredulidad» [13]. «Ningún profeta», comentó Jesús con tristeza, «tiene prestigio en su propia patria» [14]. Amargamente lamentó su fracaso en las ciudades galileas de Cafarnaúm, Betsaida y Corozaín, donde había ejercido principalmente su actividad. Lo que echaba de menos en estas ciudades era arrepentimiento, cambio del corazón, como en Nazaret había echado de menos la fe. Gozó, a lo que parece, de popularidad, pero en modo alguno halló fe ni arrepentimiento en el grado que había deseado; la misma popularidad tuvo, como hemos de ver, sus inconvenientes.

Sin embargo, no todo fue fracaso, ni mucho menos, ni siquiera conforme a la pauta con que Jesús medía el éxito. De esto no cabe duda. Un número considerable de galileos respondieron y se hicieron sus discípulos en cuanto se adhirieron a él personalmente y se guiaron por su enseñanza, aunque sin renunciar necesariamente a sus propios quehaceres para permanecer en su compañía. De entre este grupo se formó un círculo más estrecho e íntimo. Acompañaban a Jesús en sus viajes y se ponían a su disposición. En una cierta etapa de

13. Mc 6, 6.
14. Jn 4, 44; Mc 6, 4; Mt 13, 57; Lc 4, 24.

su misión, los puso el Maestro en servicio activo, enviándolos a propagar su propio mensaje: «El reino de Dios está cerca.» La intención parece haber sido la de enfrentar al mayor número posible de gentes con el requerimiento inherente a esta proclamación.

He descrito esto como una campaña de reclutamiento; naturalmente, no en el sentido de que Jesús tratara de inducir a las gentes a «asociarse», o a registrar sus nombres en una lista de miembros, sino en el sentido que he explicado ya anteriormente: procuraba reclutar personas para el nuevo Israel. Al mismo tiempo había otro movimiento que buscaba apoyo: el movimiento de liberación nacional de los zelotas. Hacía algunos años había sido quebrantada su fuerza militarmente, y por ello ahora actuaba en secreto. Por el momento estaban, en cuanto podemos saberlo, sin organización o dirección, pero erupciones esporádicas probaban que su fuerza no se había extinguido, ni mucho menos. Se había hallado un público favorable a su propaganda en Galilea, y en particular entre los sectores humildes de la población. Era precisamente el público al que hacía llamamiento Jesús en aquel tiempo. Hasta cierto punto parecían hablar el mismo lenguaje. Los zelotas, según nos informa Josefo, se negaban a reconocer el régimen romano porque ellos «tenían a Dios por el único gobernador y señor», y antes que reconocer a un hombre como señor soportaban sufrimientos indescriptibles [15]. Esto suena en cierto modo como el reino de Dios, con su requerimiento de lealtad exclusiva. Es probable que ambos movimientos estuvieran en contacto, quizá en competencia. Y de hecho, por lo menos un zelota se pasó al otro campo y vino a formar

---

15. JOSEFO, *Antigüedades*, XVIII, i. 6. § 23.

parte del estrecho círculo de los discípulos de Jesús [16]. Podemos estar ciertos de que, entre el grupo más extenso de adeptos, habría otros con sentimientos zelotas. Después de la muerte de Jesús, según refiere Lucas, uno de aquellos que habían seguido a Jesús decía melancólicamente: «Nosotros esperábamos que él iba a ser quien libertara a Israel» [17]. Es probable que otros pensaran que podía haber sido el libertador nacional.

Todo esto debe tenerse presente al abordar un episodio, en el que la obra de Jesús en Galilea halló su punto culminante y su conclusión virtual [18]. Los discípulos a los que había enviado para reclutar adeptos volvieron de su gira —o quizás de la última de tales giras— contando un éxito satisfactorio. Pero parece que Jesús no estaba del todo tranquilo. Les propuso que se retiraran a «un lugar solitario para poder descansar sosegadamente». Es posible que la necesidad de descanso no fuera la única razón de aquel retiro temporal. Se fueron en la barca a través del lago, pero su intento se vio frustrado. Se encontraron con una vasta concurrencia reunida en campo abierto, cuyo número se estimaba, según los relatos, en cuatro o cinco mil. Jesús vio a la muchedumbre, dice la relación, «como ovejas sin pastor», un gentío sin guía ni punto de apoyo. Había pensado evitar tal encuentro en aquel momento. Pero cuando los vio, «sintió compasión por ellos». Así dice Marcos, y añade que «se puso a instruirlos largamente». Nos lo imaginamos razonando con ellos, explicándoles y tratando de hacerles ver para qué estaba él allí, todo el día hasta el atardecer.

---

16. Mc 3. 18.
17. Lc 24. 21.
18. Mc 6, 30-44; 8. 1-10; Mt 14, 13-21; 15, 32-39; Lc 9, 10-17; Jn 6. 1-15.

Lo que sucedió luego es uno de los relatos más enigmáticos de los Evangelios. Debió de ocupar un puesto muy importante en la tradición, puesto que no sólo lo refieren los cuatro evangelistas, sino que además dos de ellos, Mateo y Marcos, ofrecen relatos duplicados, con diferencias insignificantes de detalle. En resumen, se dice que Jesús alimentó a toda la muchedumbre con cinco panes y dos peces (o, según las versiones, con siete panes y «unos pocos peces»). Ninguno de los intentos de explicar o hacer creíble la historia con argumentos racionales, parece convincente. Ahora bien, puede ser útil hacer notar que el episodio, tal como se presenta al lector, es en primer lugar no tanto un milagro como un misterio. No se nos dice que la gente estaba «asombrada», «pasmada», o «estupefacta» (que es la manera corriente de atraer la atención hacia un milagro), sino que los discípulos «no habían comprendido» [19]. Juan añadió, como solía hacerlo, un largo discurso para exponer el misterio. El discurso es una serie de variaciones sobre el tema; y el tema está tomado del recuerdo de la última cena, en la que Jesús partió el pan y lo dio a sus discípulos diciendo: «Esto es mi cuerpo» (que Juan expresa, traduciendo el arameo de manera algo diferente como «El pan que yo daré es mi carne»). Juan quiere que veamos en la comida de los cinco mil un prototipo de la comida sacramental en la que Jesús se dio a sus discípulos y que fue perpetuada en el rito de la fracción del pan, de la Iglesia primitiva.

En la ordenación más antigua del culto en tal ocasión, una de las oraciones es de este tenor: «Tú, Señor omnipotente, creaste todas las cosas por causa de

---

19. Mc 6, 52; 8, 17-18.21.

tu nombre, y diste comida y bebida a los hombres para que te dieran gracias. Pero a nosotros nos diste comida y bebida espiritual y vida eterna por tu Siervo»[20]. Ésta es la idea que Juan quiere que este relato transmita a sus lectores, y también en Marcos la forma como se refiere la parte crucial del hecho es tan semejante al lenguaje de su relato de la última cena, que sugiere una idea semejante.

Ahora bien, esto no resuelve la cuestión relativa al lugar que ocupa este episodio en el desarrollo de la misión a que estaba entregado Jesús. Los Evangelios lo tratan como algo que simboliza más de lo que aparece en la superficie. Era un «signo», dice Juan. De aquí se puede pasar fácilmente a la hipótesis de que Jesús mismo lo entendía como tal. No es esto en modo alguno una suposición traída por los cabellos y que no hace al caso. Los profetas hebreos, que eran sus predecesores, estaban acostumbrados a ejecutar acciones simbólicas para reforzar sus palabras, «parábolas por obras», como a veces se las llama. Jesús hizo lo mismo ocasionalmente. ¿Qué había, pues, en el acontecimiento de aquel día memorable, que le diera valor simbólico? Lo primero de todo, partir el pan juntos es en todas las sociedades un distintivo y un instrumento de la comunidad. Segundo: sabemos que Jesús hizo uso de la imagen de un banquete para significar que las bendiciones del reino de Dios se consuman en un mundo más allá de éste. También insinuó en una parábola que estas bendiciones estaban ya disponibles: «Venid; que ya está preparado», es el mensaje que el anfitrión envía a todos los invitados en uno de sus relatos[21]. Podemos suponer sin dificultad que una enseñanza de un

20. *Doctrina de los doce apóstoles*, 10, 3.
21. Lc 14, 17.

día entero no omitiría el tema del reino de Dios y de su realidad presente. Lucas dice, en efecto, que éste fue el asunto de su enseñanza en esta ocasión. Y cuando al caer el día estaba dispuesto el banquete, no era difícil ver allí la proclamación «El reino de Dios está cerca... Venid; que ya está preparado». Tercero: Jesús mismo era el anfitrión. «No he venido —dijo— a llamar a los justos, sino a los pecadores»[22]; y así lo hacía. El largo día de enseñanzas, que culminó en la impresionante acción simbólica, pudo entrañar algo así como un último llamamiento de los galileos a comprender y abrazar su verdadero propósito. Pero este llamamiento fue vano, como lo fue la misión en Nazaret, que no logró suscitar la «fe», y la misión en Cafarnaúm, Betsaida y Corozaín, que no suscitó «arrepentimiento».

La reacción fue desconcertante. Jesús «se dio cuenta de que querían llegarse a él y llevárselo para proclamarlo rey». En esta breve frase Juan pasa por alto algo que debió ser una situación sumamente crítica. Era nada menos que un intento de rebelión contra el gobierno con Jesús a la cabeza. Si Jesús hubiese sido un «Mesías» en el sentido vulgar, se le ofrecía una preciosa oportunidad; pero esta clase de mesianismo la había rechazado hacía mucho tiempo como tentación del demonio. Era preciso poner fin a una situación que amenazaba comprometer su entera misión. Por de pronto, había que aislar a los discípulos de contactos peligrosos. Jesús les «mandó», dice Marcos (como si ellos se resistieran a abandonar aquella escena excitante), que subieran a la barca y cruzaran el lago, precisamente al caer de la noche y con amenaza de tempestad. Entonces él echó mano de su influencia sobre la muchedumbre

---

22. Mc 2, 17.

para inducirla a dispersarse pacíficamente y se retiró a la soledad de la montaña.

El relato, así entendido, se sitúa adecuadamente en su puesto en la historia turbulenta de la Palestina del siglo primero. Cuando la Iglesia se propagaba al exterior y dirigía su llamamiento a vastos círculos del mundo grecorromano, que no se preocupaba de las tensiones internas de aquella región agitada, perdía interés el lado político del relato. Este aspecto se había olvidado, excepto en una rama de la tradición, a la que se atenía Juan. Sólo quedaba la memoria de una sensación de misterio desconcertante en el centro de todo el asunto. El misterio afectaba a la acción de Jesús de dar pan a una multitud hambrienta. Algo concerniente al modo como lo dio, parecía alejar su acción de las categorías de la experiencia cotidiana: «ellos no habían comprendido el asunto de los panes.» Era uno de los puntos de interrogación que (como nos informan plausiblemente los Evangelios) las cosas que dijo e hizo Jesús dejaron grabados en las mentes de sus seguidores. Sólo las consecuencias remotas darían una respuesta a esta cuestión. Los tres primeros Evangelios van poco más allá de la ingenua admiración de que con tan poco se hubiera dado de comer a tantos. Juan conoce la respuesta a que llegó la Iglesia tras mucha reflexión a la luz de una experiencia posterior: «Yo soy el pan de vida» [23].

---

23 Jn 6, 35.

## VIII

## LA HISTORIA: (II) JERUSALÉN

Después de la dramática escena que acabamos de examinar, los Evangelios comienzan a introducir una nueva serie de nombres de lugar, que parecen indicar una ampliación del campo de acción. Todo intento de trazar un itinerario detallado sería empresa desesperada. Nuestra información es fragmentaria y no fácil de integrar en un todo inteligible. Hay poco que sugiera una ulterior actividad en Galilea, por lo menos en la escala y en la forma de días pasados. Se nos habla de viajes fuera de la Palestina judía y de actividad en Transjordania, como también en los límites de Samaría que se hallan al sur de Galilea, en la parte occidental. Algo de esto se sitúa probablemente en el período posterior a la crisis de Galilea, pero no podemos asegurarlo.

Hay, sin embargo, algunas probabilidades. Es evidente que después del encuentro con los cinco mil compatriotas, las cosas no podían ya ser las mismas, y así no sorprende el que nos diga Marcos que Jesús se retiró por algún tiempo a territorio extranjero. No cabe duda de que la oposición había ido endureciéndose en las sinagogas, atizada por los «doctores de la ley que habían bajado de Jerusalén». Había razón de temer

la hostilidad de Herodes Antipas, cuyo territorio comprendía a Galilea; en cierta ocasión (aunque no sabemos cuándo) Jesús recibió el aviso de que Herodes quería matarlo, como había matado a Juan Bautista [1]. Sin embargo, según todas las apariencias, no eran tanto las amenazas de la oposición, como el entusiasmo mal orientado de presuntos seguidores, lo que recomendaba una retirada temporal de la escena. Las cosas habían llegado a tal punto, que por el momento no era aconsejable un ulterior llamamiento público en Galilea. Había que practicar una nueva estrategia.

La decepción por la rebelión fallida, se nos dice, originó numerosas deserciones. Del relato de Juan podemos inferir que ni siquiera habían quedado seguidores, excepto los doce fieles, aunque no lo diga expresamente así. No cabe pues exagerar la amplitud de la defección. En todo caso, para un nuevo despegue en aquel punto Jesús debía contar con el grupo más íntimo de discípulos totalmente comprometidos, cuya lealtad era segura, y que al mismo tiempo eran susceptibles de ser llevados a una mejor inteligencia de lo que se traía entre manos. A éstos los condujo al otro lado de la frontera, fuera de los dominios de Herodes, fuera de la atmósfera enrarecida de las sinagogas, y lejos del fermento de un nacionalismo sobreexcitado. El viaje a tierras extranjeras no era precisamente una misión a los paganos; Jesús quería conservar el incógnito, en cuanto esto era posible a una persona de tal notoriedad. Su principal preocupación era la de instruir a los discípulos que lo acompañaban. Esta concentración en un grupo selecto no debe interpretarse erróneamente, como si Jesús hubie-

---

1. Lc 13, 31. Los que dieron el aviso eran fariseos. ¿Era un gesto amable o trataban de forzarlo a ponerse nervioso? Es una pregunta sin respuesta.

se abandonado la idea de un nuevo Israel como sociedad abierta, restringiendo ahora el número de miembros a un resto santo. Como lo muestran los resultados, en modo alguno había renunciado al llamamiento de las gentes en general, sino que ahora había que seguir líneas diferentes; el papel que habían de desempeñar los doce exigía que fuesen probados más severamente, y para ello debían ser entrenados.

Ahora bien, probablemente habrá que concebir este tiempo de retiro en parte también como una oportunidad para Jesús de ver más claramente cómo había de proceder entonces en el cumplimiento de su vocación. Sus líneas generales habían quedado fijadas desde el período de prueba que había seguido a su bautismo; sin embargo, la clase de acción requerida en cada etapa concreta debía ser determinada por los acontecimientos, en los cuales él leía las señales de la voluntad divina que lo guiaba. Entre su bautismo y su irrupción en Galilea con la proclamación del reino de Dios pasó, como hemos visto, un tiempo determinado, hasta que la desaparición de Juan Bautista dio la señal de avance. Así podemos suponer que ahora los acontecimientos en Galilea habían cerrado una puerta, por lo cual debía discernir en qué forma había que dar el paso siguiente. No podemos pretender saber exactamente cómo operó su mente, pero dos cosas destacan claramente: el objetivo ha de ser Jerusalén, y dirigirse a Jerusalén es afrontar una muerte violenta. Los dos temas son inseparables en un conjunto de dichos que están situados en los Evangelios de forma que preparen al lector para el relato del último viaje y de su trágico desenlace.

Si la misión de Jesús tenía como meta la integración de un nuevo Israel como el verdadero pueblo de Dios, entonces tarde o temprano debía ser presentado

su mensaje, y presentado de tal forma que provocara una respuesta decisiva, de una manera o de otra, en Jerusalén, centro, corazón y santuario del Israel histórico. Llegó el momento en que vio claramente que esto le costaría a él la vida. Tal era su manera de apreciar la situación, basada, como debemos suponer, en la interpretación de diferentes sucesos significativos, algunos de los cuales quedaron consignados, mientras que otros nos son desconocidos.

Es improbable que llegara a esta conclusión abrumadora sin haber estado en Jerusalén para ver qué cariz tomaban las cosas. De hecho Marcos (seguido por Mateo y Lucas) concentró su atención en la visita final —y fatal— a Jerusalén de tal forma, que da la sensación de que Jesús no había estado nunca anteriormente en Jerusalén desde que comenzara su actividad pública. Sin embargo, una atenta lectura entre líneas puede sugerir una idea diferente. En todo caso, incluso la narración de Marcos presupone que cuando Jesús entró en Jerusalén para la pascua fatal tenía ya amigos y adeptos en la vecindad. Juan tiene un relato circunstanciado de una visita en la fiesta de los tabernáculos, que se sitúa entre mediados de septiembre y mediados de octubre, o sea unos seis meses antes de la pascua en que halló la muerte. Subió a Jerusalén, dice Juan, «no públicamente, sino casi en secreto», como si quisiera observar sin ser observado, tomando la temperatura de los sentimientos en los círculos de la metrópoli [2]. Pero, «mediada ya la fiesta», había ido al templo para hablar a las gentes [3]. Lo que dijo irritó de tal manera a los oyentes, que se vio en peligro de ser linchado [4]. En el cuarto Evangelio este episodio es utiliza-

2 Jn 7, 1-10. 3 Jn 7, 14
4 Jn 7, 30; 8, 59

do, según la manera de Juan, como marco para toda una serie de diálogos y discursos que son evidentemente de su propia creación, aunque sin duda contienen reminiscencias de una tradición más primitiva; sin embargo, no hay razón de rechazar su aserción de que en septiembre u octubre había estado Jesús en Jerusalén y de que la acogida de que fue objeto acabó por convencerlo —sean cuales fueren los presentimientos que hubiese abrigado anteriormente— de que cualquier paso hacia adelante que diera en la ciudad tropezaría con implacable hostilidad. Pero a Jerusalén tenía que ir. «No cabe», decía con lúgubre ironía, «que un profeta halle la muerte fuera de Jerusalén» [5].

Ésta, pues, era la manera como debía consumarse la misión del siervo de Dios. Así era como debía traducirse en simple hecho el ideal del sacrificio de sí. Las señales que le proporcionaba el curso externo de los acontecimientos coincidían con las sugerencias internas de su vocación: tenía que ir a Jerusalén y morir allí. A partir de este punto, sus acciones son las de un hombre que sabe que su vida está perdida, y es ya indiferente lo que puedan hacer sus enemigos.

Cuando comenzó a proponer su plan a sus más íntimos seguidores, la reacción inmediata de Pedro fue, como sabemos, un repudio absoluto de la idea como una desdichada aberración. Sin embargo, prevaleció la lealtad a su Maestro, y, aunque sin entender claramente lo que estaba sucediendo, se fortalecieron para la dolorosa prueba y le siguieron. Marcos pinta el modo como comenzó la marcha: «Iban de camino, subiendo a Jerusalén. Jesús caminaba delante de ellos; ellos estaban asombrados, y los que les seguían, llenos de miedo» [6]. Él

5. Lc 13, 33.
6. Mc 10, 32.

había fijado su llegada a Jerusalén para la temporada de pascua, en marzo o abril. Era un tiempo, en el que masas de peregrinos de todas las partes del mundo judío querían estar presentes, por lo que su requerimiento podía ser presentado con toda publicidad. Además, la fiesta conmemoraba la liberación de Israel de Egipto, es decir, el nacimiento de la nación. Este año, la pascua estaría marcada por el renacimiento de Israel como verdadero pueblo de Dios. El marco para el requerimiento a Jerusalén era eminentemente apropiado.

Ignoramos cómo se ocupó o dónde se pasó el intervalo entre octubre y abril; sólo podemos hacer conjeturas, aunque es difícil concordar los diferentes relatos evangélicos sobre este punto. Cuando de nuevo nos hallamos en condiciones de restablecer el hilo de la narración, el grupo acaba de pasar de Transjordania a la ribera occidental; las etapas son Jericó y Betania, una y otra en el camino entre los vados del Jordán y Jerusalén.

En este punto es cuando comienzan a aparecer señales de un proyecto previo. Hasta aquí —se supone— que Jesús y sus acompañantes viajaron, como de costumbre, a pie, pero cuando hubieron alcanzado los suburbios exteriores, Jesús ordenó detenerse y (dice Juan) «halló un asno y lo montó». Los otros Evangelios dan a entender que la cosa no fue tan casual. Marcos tiene un relato circunstanciado (copiado por Mateo y Lucas) de la manera como fue «hallado» el asno. A lo que parece, había sido dejado «atado a la puerta, fuera en la calle» a la entrada de la aldea (probablemente Betania o la vecina Betfagué), listo para ser entregado a los mensajeros que dieran la consigna: «Nuestro señor lo necesita» [7]. Este relato no tiene nada de improbable

7. Jn 12, 14-15; Mc 11, 1-10.

si se supone que Jesús había estado anteriormente en Jerusalén y en sus inmediaciones, donde habría trabado relaciones; y hay buenas razones para creer que así lo hiciera. Aun cuando (con muchos críticos) rechazáramos el relato como una construcción pintoresca, no parece razonable dudar de que Jesús entrara en Jerusalén montado en un asno. Es improbable que fuera mero asunto de conveniencias. Puede entenderse mejor como una acción más bien simbólica o como una «parábola por obras» a la manera de los profetas. Sobre cuál fuera su significado será quizá más conveniente preguntar después de haber examinado más de cerca el hecho mismo.

Debemos imaginar a Jesús y a su grupo viajando en compañía de gran número de otros peregrinos que se dirigen a Jerusalén. Entre ellos habría muchos galileos. Parece ser (en ello están de acuerdo todos los Evangelios) que últimamente no había estado Jesús mucho en Galilea, o que, si había estado, no se había dejado ver mucho en público. Al viajar ahora entre ellos a la vista de todos, los galileos que peregrinaban con él le saludarían con entusiasmo. Juan puede estar muy bien en lo cierto cuando dice que otros peregrinos que habían llegado anteriormente a Jerusalén tuvieron entonces noticia de su llegada y salieron a su encuentro. La última milla, o algo así, vino a ser como una marcha triunfal. «¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!», gritaban. Pero también se dejaban oír vivas al «reino, que ya llega, de nuestro padre David», los cuales eran de mal agüero. Traían a la memoria con excesiva claridad algunos himnos del nacionalismo militante de aquel entonces.

Mira, Señor, y suscita a su rey, el hijo de David,
en el tiempo que tú has fijado, ¡oh Dios!,

para que reine sobre Israel, tu siervo.
Cíñelo de fortaleza para desbaratar a los dominadores inicuos.
Purifica a Jerusalén de los gentiles que la pisotean
y la destruyen.
Con sabiduría, con justicia, expulse a los pecadores
de la herencia de Dios.
aplaste la *arrogancia* del pecador como vasijas de alfarero,
machaque toda su substancia con maza de hierro,
destruya con una palabra a los gentiles sin ley,
ponga en fuga a los gentiles con sus amenazas[8].

Si se substituye «gentiles» por «romanos», aparecerá obvia la aplicación de este himno guerrero a aquella época. El hombre que monta un asno no se adapta fácilmente al cuadro. Su extraña entrada en la ciudad recuerda a Mateo y a Juan una profecía del Antiguo Testamento. Citada por Mateo, reza así: «Decid a la hija de Sión: "Mira que tu rey viene a ti, lleno de mansedumbre y montado en una asna."» El profeta continúa su descripción del rey: «Extirpará los carros de guerra de Efraím, y los caballos de Jerusalén, y será roto el arco de guerra, y promulgará a las gentes la paz»[9]. Podríamos entender: realizará un programa de desarme y, en lugar de declarar la guerra a los gentiles, o de «ponerlos en fuga con sus amenazas», les hará proposiciones de paz. Si suponemos que Jesús tenía presente esta profecía, entonces se explica su decisión de entrar en la ciudad con este talante. Así requería a las gentes a repensar sus ideas y sus esperanzas tocante a la nación: «¡Mirad este cuadro, y ese!» Estaban ante una alternativa.

Llegado a Jerusalén, se dirigió al templo, como la mayoría de los peregrinos. Pero por el momento no hizo más que mirar alrededor y tomar nota de lo que

8. La cita es de los llamados salmos de Salomón 17, 23-37.
9. Zac 9, 9, citado en Mt 21, 4-5; Jn 12, 15.

estaba viendo, con la mira puesta en la acción futura; así por lo menos se expresa Marcos. Luego regresó a Betania para pasar la noche. La mañana siguiente fue de nuevo a la ciudad dispuesto a realizar una acción que representaría el punto central de su demanda a los sacerdotes y al pueblo. La escena tendría lugar dentro de los límites del templo. Durante aquellas semanas que precedían a la fiesta, el patio exterior del templo se veía convertido en mercado, en el que se compraban animales y aves para el sacrificio, y donde los peregrinos forasteros podían cambiar el dinero que llevaban consigo por moneda corriente apta para contribuciones y ofrendas religiosas. El mercado era por lo menos tolerado por los sacerdotes. El área del templo era su dominio propio y su custodia era de su exclusiva responsabilidad. Jesús ordenó entonces a los traficantes que abandonaran sus puestos, volcó sus mesas, en las que tenían lugar las transacciones monetarias y echó fuera los animales. Luego asumió él mismo el control y no permitió que se utilizase el sagrado recinto como atajo para transportar cosas de una parte a otra. Esto era a todas luces una acción altanera. Era también aventurada.

Los sacerdotes tenían fuerzas de policía a su disposición y en la torre que domina el área del templo estaba de guardia una guarnición romana. La expulsión debió de efectuarse con un mínimum de desorden, y no podemos menos de concluir que la fuerza que la llevó a cabo fue sencillamente la autoridad personal que se hizo sentir cuando Jesús se enfrentó con la muchedumbre. Es probable que hubiera allí muchos que simpatizaran con su acción; otros se sintieron quizá intimidados. Difícilmente se produciría una resistencia manifiesta, pues la guarnición habría interve-

nido para prevenir un tumulto. Jesús asumió el mando y por el momento fue obedecido. Sacando el mayor partido de la oportunidad que así se había procurado, pasó el resto del día instruyendo al pueblo, que, como dice Marcos, estaba «maravillado de su enseñanza». Poco sabemos de su contenido, aunque quizá sí lo suficiente como para darnos una indicación sobre uno por lo menos de sus temas y sobre el objetivo y sentido de aquella drástica acción [10].

Ésta no pretendía ser un «golpe de Estado», pues Jesús no tomó medidas para llevarlo adelante eficazmente. Debió de ser algo así como un manifiesto en acción. Acerca de su significado debemos aprovechar cualquier indicio que nos ofrezcan los Evangelios. Pero primeramente podemos observar que el mero hecho de haberse elegido el templo como escenario de aquella demostración pone inmediatamente de manifiesto que, aunque Jesús había sido aclamado como rey, sus aspiraciones no eran políticas; lo que le importaba era el culto de Dios, no la independencia del Estado judío. «No convirtáis en mercado la casa de mi Padre.» Con estas palabras, según Juan, expulsó a los mercaderes, sentando el principio elemental de que el culto de Dios y la búsqueda de lucro —e incluso de fondos para fines religiosos— son dos cosas distintas, no una misma. «No podéis servir a Dios y al dinero», como había observado anteriormente. Uno de los antiguos profetas —de hecho el mismo que habló del «rey que viene lleno de mansedumbre» — trazó también el cuadro de una época feliz en la que todas las naciones acudirían a Jeru-

---

10. Mc 11, 15-17; Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-46; Jn 2, 13-19. Juan situó este episodio en un momento anterior, pero ello fue dictado por el orden del pensamiento más que por la cronología. He discutido esto en *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 300-303, y en *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 161-162.

salén a rendir homenaje al rey, al Señor de los ejércitos; ese día, añade el profeta «no habrá ya mercader en la casa del Señor de los ejércitos»[11]. Jesús ofrecía simbólicamente una realización de esta profecía, en línea con su afirmación básica de que el reino de Dios está aquí. Así por lo menos entendió Juan la escena, y esta forma de entender es coherente con el tenor general de los Evangelios.

En Marcos (seguido por Mateo y Lucas) los mercaderes o más bien sus patronos sacerdotales, son acusados de haber convertido el templo en una «cueva de bandidos», no una «guarida de ladrones», como suelen decir las traducciones. La lengua griega tiene una voz para designar «ladrón», derivada de una raíz que connota algo clandestino, furtivo, taimado; pero ésta no es la palabra empleada aquí. Es una palabra diferente, que no connota primariamente hurto o latrocinio, sino violencia, y se aplicaba propiamente al salteador de caminos, al bandolero o atracador. Las cuevas del desierto de Judá fueron durante largo tiempo refugios y fortalezas de estos forajidos, así como de los revolucionarios, que apenas se distinguían de éstos y eran designados con el mismo término. El cargo que Jesús formuló contra los mercaderes no es el de tener buena mano izquierda en el negocio, aunque con tan valioso monopolio en sus manos, quizás no desaprovecharan la ocasión. El cargo consiste en que el sacerdocio explotaba la santidad del templo para convertirlo en plaza fuerte de una facción poderosa y exclusiva, siendo así que estaba destinado a ser «casa de oración para todas

---

11. Zac 14, 21. La palabra traducida por «mercader» podía significar también «cananeo», habiendo sido los cananeos (conocidos también como fenicios) el gran pueblo mercante del Mediterráneo; ahora bien, el profeta acaba de invitar a «todas las naciones» a Jerusalén, y no se ve por qué en el último momento haya de excluirse a los cananeos.

las naciones»[12]. Así lo había declarado un profeta siglos antes:

> «Y a los extranjeros allegados al Señor para servirle y amar su nombre, para ser sus servidores..., yo los llevaré a mi monte santo y los llenaré de alegría en mi casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos en mi altar, porque mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones.»

En los días mismos del profeta era esto una protesta contra el cerrado exclusivismo, que era el lado sombrío del celo religioso de los reformadores judíos. En el sentido de esta protesta procedió Jesús. Recordemos que del Hijo de David aguardaba el pueblo que «purificase a Jerusalén de los gentiles». Jesús quería que fuese purificado *para* los gentiles.

En la ocasión de esta «purificación» fue cuando Jesús, según Juan, pronunció aquellas palabras que dieron tanto escándalo: «Destruid este templo, y en tres días lo reedificaré.» Como hemos visto, el templo es aquí símbolo de una forma de religión y de la comunidad que lo ha de encarnar, y las palabras en cuestión son un preanuncio velado del nacimiento de un nuevo Israel de la corrupción del judaísmo de la época. A esta luz, el mismo templo «purificado» viene a ser símbolo de un nuevo orden, en el que no hay distinción entre judío y gentil, sino que un pueblo de Dios unido le ofrece un culto puro «en espíritu y en verdad» (como lo expresa Juan en otro lugar). Era un símbolo, y nada más que símbolo: el verdadero templo, «no hecho con manos de hombre» (como dice Marcos), estaba todavía por venir. La crisis de la que había de surgir era ahora

---

12. Is 56, 7, citado en Mc 11, 17. Mateo y Lucas, copiando a Marcos, suprimieron «para todas las naciones», omitiendo así la alusión.

inminente. La demostración en el patio exterior del templo era un eslabón más en la cadena de acontecimientos que condujeron a Jesús a la muerte; a su muerte y a su resurrección, que en su mente era también el nacimiento del nuevo pueblo de Dios encarnado en él.

No era de prever que esta provocación abierta pasase inadvertida a los guardianes sacerdotales del templo. «¿Con qué autoridad haces tú esas cosas?», le preguntaron. «¿Quién te dio esa autoridad?» [13]. Estaba muy en el carácter de Jesús replicar a tal clase de pregunta con otra. Les trajo a la memoria su predecesor Juan Bautista: ¿Era un profeta enviado por Dios o simplemente un jefe de secta? Éste era un punto candente. Los representantes oficiales del judaísmo no habían visto con buenos ojos la conducta del Bautista, aunque, en vista de su inmensa influencia en el pueblo no tenían interés en repudiarlo abiertamente. «No lo sabemos», fue su respuesta evasiva. Entonces Jesús replicó: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago esas cosas.» La conclusión implícita era que aquí hay una autoridad que se legitima por sí misma; o se reconoce o no, y si no se reconoce, ya no hay más que hablar. La referencia a Juan Bautista no es un mero punto de controversia. Su obra había sido uno de los «signos de los tiempos», en el que Jesús vio indicios de la venida del reino de Dios, y aceptando el bautismo de sus manos había abrazado su propia vocación. El programa de Juan, «preparar un pueblo aceptable al Señor», expresaba el rumbo que había seguido Jesús. El ataque de Juan a la complacencia del judaísmo oficial había dado una nota de la que se hacía eco Jesús.

---

13. Mc 11, 27-33.

Juan había dicho (negativamente) que la descendencia judía no era en sí un título para pertenecer al nuevo Israel; Jesús decía ahora (positivamente) que el nuevo templo sería para todas las naciones. Pedía a los sacerdotes que reconocieran, tardíamente, que el movimiento que había sido iniciado por Juan y que él mismo había conducido a una nueva fase, era obra de Dios. El llamamiento quedó sin respuesta.

Los sacerdotes estaban en lo cierto al pensar que Jesús había planteado con su acción el problema de la autoridad. La base sobre la que se apoyaba la institución judía era el supuesto de que la autoridad suprema e indiscutible residía en la ley de Moisés y sólo podía ser ejercida legítimamente por el cuerpo directivo que se creía estar en directa sucesión con el legislador. En todo caso, podía ser ejercida sólo por ellos «hasta que» (decían algunos) «surgiera un profeta digno de fe», uno que hubiera recibido la autoridad directamente de Dios, dador de la ley. ¿Se podía reconocer a Jesús como investido de tal autoridad? ¿Habían de ser ellos meros espectadores mientras él la ejercía? Esto significaría abdicación.

Entonces Jesús pasó de la defensa al ataque. Apareció en público en el templo y en presencia de grandes auditorios formuló tajantes críticas de los representantes oficiales de la religión judía. El punto crucial de su ataque se halla en una parábola que suena casi como una declaración de guerra.

> «Un hombre plantó una viña y la rodeó de una cerca, cavó un lagar y construyó una torre; luego la arrendó a unos viñadores y se fue lejos de su tierra. A su tiempo envió un criado a sus viñadores, para percibir de ellos los frutos de la viña que le correspondían. Pero ellos le echaron mano, lo apalearon

y lo despidieron con las manos vacías. De nuevo les envió otro criado; pero a éste lo descalabraron y llenaron de ultrajes... Todavía le quedaba alguien: un hijo muy querido; lo envió, pues, a ellos en último lugar, pensando: "A mi hijo lo respetarán." Pero aquellos viñadores se dijeron unos a otros: "Éste es el heredero. Vamos a matarlo y la heredad será nuestra." Y echándole mano, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña»[14].

Como otras parábolas, también ésta describe un suceso que muy bien pudo haber ocurrido en la situación concreta de entonces, en la que el creciente descontento popular pudo en algún momento estallar en franca violencia. La parábola, como otras, invitaba a los oyentes a juzgar: «¿Qué hará el dueño de la viña?» Naturalmente, lo menos que podía hacer era cancelar el arriendo y volver a arrendar la viña. «Ellos se dieron cuenta», dice Marcos, «de que por ellos había dicho la parábola.» Así tuvieron, en efecto, que hacerlo, si no estaban notablemente ofuscados. Los profetas habían hablado de Israel como de la viña de Dios. Los jefes religiosos de Israel sabían que estaban allí para regirlo en su nombre. Ellos entendieron bien que la parábola los acusaba de abusar burdamente de su posición y que efectivamente les notificaba el despido en nombre del propietario; la viña sería traspasada a nuevos arrendatarios. En otras palabras: Israel sigue siendo la viña del Señor, pero la institución existente está condenada; el nuevo Israel vendrá puesto bajo otra dirección.

Tal es el desenlace de la parábola, y tal es su ineludible aplicación. Pero el gradual desenvolvimiento de la trama —el infructuoso envío de un mensajero tras otro y su siniestra acogida— tiene también su propio

---

14. Mc 12, 1-12.

significado. Que Dios envió «sus servidores los profetas» a Israel, generación tras generación, para hacerles presentes sus obligaciones para con él, era una parte admitida de la interpretación de la historia, que se enseñaba a todos los judíos. Cómo pensaba Jesús acerca de la triste historia, destaca en otras palabras suyas que dan la sensación de referirse al mismo estado de grave tensión, aunque sus acentos son más de pesar que de denuncia:

> «¡Jerusalén, Jerusalén, la ciudad que mata a los profetas y apedrea a los que fueron enviados a ella! Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas! Pero vosotros no me dejasteis»[15].

Así pues, los jefes religiosos difícilmente podían perder de vista el alcance general de la parábola, pero ésta debió dejar una cuestión pendiente en su espíritu: si los servidores del propietario son los profetas, mensajeros de Dios, ¿quién es el último mensajero cuya trágica suerte es culminación de la historia? ¿Quién es el hijo del propietario? Esto puede implicar una pretensión peligrosa.

Entonces las cosas se precipitaron. Los sacerdotes habían sin duda alguna decidido que Jesús era un personaje demasiado peligroso como para dejarlo suelto. Efectivamente, Juan tiene un relato circunstanciado de una reunión del sanedrín que decidió su muerte. La discusión, dice, fue abierta por un orador que atrajo la atención hacia el influjo que Jesús ejercía en el pueblo, y hacia el peligro de que sus actividades pudieran dar lugar a una medida de las autoridades romanas, que podría ser desastrosa para la comunidad

---

15 Mt 23, 37; Lc 13, 34

judía. El debate fue zanjado por el sumo sacerdote Caifás, que expuso el caso sin ambages tal como él lo veía: «Os conviene que un solo hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación vaya a la ruina»[16]. Por la naturaleza de la causa, lo que antecede no puede tomarse como transcripción literal de las actas, pero apenas si cabe dudar de que refleja con fidelidad el punto de vista de los sacerdotes en el proceso. Había que acabar con Jesús a fin de conjurar el peligro de alterar el delicado equilibrio con el que Judea gozaba de una autonomía limitada bajo el régimen romano. Al consejo le pareció que con esto había motivo suficient para pasar a la acción; en todo caso, se podía dar orden de arresto contra él, lo cual era una acción que se podía esperar que fuese aprobada por el gobernador, ya que era posible presentarla como realizada en interés del orden público.

Si tenían que actuar las autoridades, debían hacerlo con rapidez, a ser posible antes de la pascua, que estaba ya a la puerta. La ciudad rebosaba de peregrinos. Podía darse que muchos de éstos simpatizaran con Jesús, y si se hacía alguna tentativa de arrestarlo públicamente, era incluso probable que se amotinaran para apoyarlo y dar lugar precisamente a la intervención que se tenía tanto empeño en evitar. Jesús, perfectamente consciente del peligro, tenía entonces cuidado de no hallarse en la ciudad después de la caída de la noche; o bien permanecía en compañía de amigos en Betania, o pernoctaba al aire libre en el monte de los Olivos donde el pequeño grupo podía fácilmente pasar desapercibido entre los numerosos grupos que acampaban allí para la fiesta. El arresto proyectado era por consiguiente un

---

16. Jn 11, 47-53.

verdadero problema. Entonces se presentó una solución inesperada. Se halló que uno de los doce discípulos, que eran los más allegados a Jesús, estaba dispuesto a ayudar a las autoridades a ejecutar un arresto secreto.

El motivo que indujo a Judas a realizar un acto que ha hecho su nombre proverbial como expresión de la más baja perfidia, es probablemente imposible de descubrir. De hecho Mateo refiere una historia circunstanciada de sus tratos y regateos con los sacerdotes y hasta sabe la suma exacta de dinero que pasó a sus manos. Pero aquí podemos sospechar razonablemente que en buena parte se dio rienda suelta a la fantasía, tanto más cuanto que incluso Mateo relata también una historia edificante sobre los remordimientos del traidor y su horroroso fin, historia que, dicho sea de paso, no concuerda con otro relato de su muerte que se halla en los Hechos de los apóstoles, para no mencionar un tercer relato divergente transmitido por tradición en la Iglesia primitiva. Era más que natural que floreciera la leyenda en torno a aquel monstruoso ejemplo de perfidia. Marcos y Lucas dicen simplemente que Judas se presentó a los sacerdotes con una oferta de entregar a su Maestro y que ellos acto seguido le prometieron compensarlo por sus servicios. Juan no sabe nada de una transacción pecuniaria. Dice, como Lucas, que la acción de Judas había sido inspirada por el diablo, lo cual quiere decir que se trataba de un caso de maldad poco menos que irracional, cuyo motivo estaba fuera de sus alcances, y esto es probablemente todo lo que saben de ello. No cabe duda de que aquí pudo intervenir el dinero, pero es inverosímil que desempeñara un papel decisivo un móvil tan humano, aunque tan sórdido, como la mera avaricia. En las lamentables listas de traidores a su patria que se han

publicado estos últimos años, parece que si bien en la mayoría de los casos se ofreció y aceptó alguna compensación, sin embargo, han sido pocos aquellos para quienes el lucro fuera el motivo dominante o suficiente. Algún trastorno psíquico profundamente arraigado, una represión, una ambición frustrada, un idealismo mal orientado: estos y otros motivos entraban en juego. No sería difícil imaginar de qué manera algunos de estos motivos hubieran podido influir en Judas, en vista de su pasado y de la situación en que ahora se hallaba. Pero todo esto son meras suposiciones. No sabemos nada, y probablemente tampoco sabían nada los que por primera vez narraron la historia evangélica. «El diablo metió en la cabeza de Judas, hijo de Simón Iscariote, la idea de entregarlo»[17]: esto es poco más o menos todo lo que podemos saber.

El camino estaba ya expedito y los sacerdotes podían llevar adelante su plan de un arresto rápido y secreto. Una noche de aquella semana se reunieron Jesús y sus doce discípulos, con las debidas precauciones, en una casa de Jerusalén, en la que privadamente les había sido reservado un local, por algún simpatizante, podemos suponer, que no querría aparecer en público (había probablemente muchos como él). Aquí cenaron juntos por última vez. En realidad, la atmósfera estaba cargada de presentimientos. No era una cena ordinaria. Aunque el día no era quizá la fecha oficial para la celebración de la pascua (es sabido que el calendario oficial no se observaba universalmente en aquel tiempo), para ellos era (o vino a substituir) la cena solemne de pascua, y los recuerdos históricos que traía a la memoria la fiesta estaban presentes en sus espíritus,

---

17. Jn 13, 2, y análogamente Lc 22, 3.

suscitando las profundas emociones de que estaban cargados aquellos recuerdos. Pero las palabras y acciones de Jesús dieron nuevo significado a la circunstancia. Sobre la mesa había pan y vino; ya hemos dicho algo del profundo sentido que dio Jesús a la fracción del pan y a la distribución del cáliz, y no hay necesidad de repetirlo aquí.

Terminada la cena, el grupo salió de la casa y se dirigió a un lugar que les era familiar, un cercado en la ladera del monte de los Olivos, cruzando el valle del Cedrón desde la puerta este de la ciudad. Judas Iscariote se había marchado ya, con algún recado que, a lo que se supone le incumbía como tesorero del modesto peculio de la comunidad. Los otros debían de hallarse de un temple, mezcla de exaltación y aturdimiento; tenían la sensación de hallarse en medio de importantes acontecimientos, pero apenas si barruntaban la crisis que se les acercaba. «Orad para que os sea ahorrada la hora de la tentación», les dijo Jesús. A él no se le ahorraría. «Comenzó a sentir terror y angustia, y les dijo: "Mi alma tiene tristezas de muerte"» [18]. Así escribió Marcos, dejando una vez que el lenguaje de la emoción rompiera la severa reserva de su relato. Entonces Jesús se separó de sus amigos y se alejó «como un tiro de piedra» para postrarse en oración solitaria y agonizante. Al cabo de un rato volvió a ellos, tranquilo y resuelto. «Levantaos, vamos; el que me va a entregar ya está cerca.» Y mientras todavía estaba hablando, se vieron luces entre los olivos y se acercó un tropel de gente armada, con Judas, el traidor, a la cabeza. Hubo un breve intento de resistencia, pero Jesús lo impidió inmediatamente y se entregó. Los

---

18 Mc 14, 34

discípulos se dispersaron y Jesús quedó en manos de sus enemigos.

El arresto se había llevado a cabo tal como lo habían deseado los sacerdotes, sin llamar la atención ni dar la menor oportunidad de rescate por posibles simpatizantes. Entonces había que conducir al prisionero ante el tribunal. En el relato del proceso presentado en los Evangelios se nos dan aparentemente relaciones de los juicios separados, uno ante el tribunal judío, otro ante el gobernador romano, cada uno de los cuales concluye en condena por un delito capital, aunque éste es diferente en cada uno de ellos. Debemos tener presente la postura ambigua del consejo judío, el sanedrín. En su propia apreciación era la asamblea soberana de la nación de Israel, con autoridad para aplicar la ley dada por el Todopoderoso a Moisés en el monte Sinaí, y contra la cual no había apelación. Sin embargo, la pura realidad era que, siendo Judea una provincia romana, dicha asamblea era un órgano municipal de administración, con los meros poderes que Roma le otorgaba, ni más ni menos. Bajo el régimen liberal del imperio, que dejaba bastante autonomía local, el sanedrín ejercía amplia jurisdicción como tribunal de justicia, especialmente en problemas que surgían de las peculiares prácticas e instituciones de la religión judía. Sin embargo, la última responsabilidad incumbía al gobernador. En particular, éste se reservaba todos los casos que implicaban un cargo capital. Este principio estaba en vigor en todo el imperio. Las únicas excepciones conocidas, en las que un tribunal local tenía poder de vida y muerte, eran un pequeñísimo número de ciudades libres, incorporadas al imperio por tratado, no por conquista. Con toda seguridad, Jerusalén no era ciudad libre y no hay pruebas suficientes de que el sanedrín

gozara de un privilegio tan poco probable. Puede ser que en alguna ocasión actuara *ultra vires*, y puede ser que algún gobernador se ahorrara molestias haciendo la vista gorda; se citan algunos de estos casos irregulares. Ahora bien, en el caso de Jesús de Nazaret había razones por las que no debía aparecer irregularidad alguna.

Los sacerdotes perseguían dos objetivos: Jesús debía ser eliminado con la muerte; debía también ser desacreditado. La sentencia de muerte debía por tanto ser pronunciada legal y formalmente por el gobernador. El medio más seguro de garantizar tal sentencia era imputar al procesado un delito de traición al régimen. Ahora bien, tal cargo no lo desacreditaría en modo alguno a los ojos del público judío, sino muy al contrario. El sanedrín tenía que mostrar que era reo de ofensa contra la religión. El prestigio del tribunal garantizaría el respeto del veredicto. Sin embargo, de hecho, el sanedrín sólo podía actuar como tribunal de primera instancia. Y esto es lo que los Evangelios dicen que hizo. Si bien la asamblea parece haber declarado al prisionero culpable y reo de pena de muerte, los sacerdotes comparecieron ante el tribunal del gobernador, no como jueces que buscan la confirmación de su veredicto, sino como acusadores. En ello convienen todos los Evangelios. Así pues, el proceso ante el sanedrín asumió su propio carácter de investigación preliminar con miras a determinar el cargo que se había de aducir ante el tribunal competente. Tal era la postura legal, aunque a los ojos de los judíos ortodoxos la sentencia del tribunal del país era válida en sí misma, y la tradición judía en el Talmud da por supuesto que la sentencia de muerte era pronunciada por el sanedrín; como se comprende, ignora el papel del gobernador.

El arresto se había efectuado en el sigilo de la noche. Naturalmente, la asamblea no estaba reunida en sesión. Pero un hombre por lo menos estaba en vela y aguardando el resultado: Anás, la eminencia gris, que ya no era sumo sacerdote, pero que acechaba siniestramente entre bastidores, mientras que su yerno Caifás desempeñaba el oficio sagrado por benevolencia de Poncio Pilato. El prisionero fue llevado inmediatamente a su presencia para un interrogatorio privado e informal «acerca de sus discípulos y acerca de lo que había enseñado». Así lo relata Juan (único entre los evangelistas), haciendo notar que un discípulo de Jesús, que era conocido del sumo sacerdote, había logrado entrar en la casa, lo cual puede quizá tomarse como una insinuación de que está bien informado sobre este punto [19].

Entre tanto —debemos suponer— se dieron pasos para poner a los miembros del sanedrín al corriente del arresto logrado y para conseguir un pleno en una sesión convocada apresuradamente. Ello debió llevar tiempo y probablemente debemos aceptar la relación de Lucas, según el cual la sesión plenaria, presidida por el mismo sumo sacerdote tuvo lugar por la mañana. En este caso se habría obrado en conformidad con las reglas del procedimiento, tal como las conocemos por fuentes judías. Si la sesión se celebró por la noche, como parece resultar de Mateo y de Marcos, entonces se infringieron las severas prescripciones de la ley, concretamente por el mismo sumo sacerdote. Quizá fuera así, pero es más probable que los evangelistas enlazaran los acontecimientos unos con otros. Ellos no se preocupaban por puntos sutiles de procedimiento legal, ni

---

19. Jn 18, 13-23.

en realidad tampoco por la precisión cronológica. Su narración reproduce fielmente el curso del drama, con su unidad y continuidad fundamental, aun cuando de hecho el intervalo entre el arresto y la sesión de la asamblea, y entre ésta y el juicio ante Pilato pudo haber sido mayor de lo que parece.

El relato de interrogatorio ante el sanedrín no carece de dificultades. Las versiones de Mateo y Marcos (variantes semejantes) difieren en algunos puntos de la de Lucas, mientras que Juan no registra el interrogatorio [20]. El mayor inconveniente está en que no poseemos más que un breve compendio, en griego, de un proceso que se celebró en hebreo y que pudo ser muy prolongado. El relato de Marcos es el más completo. Indica que el objeto era «hallar algún testimonio contra Jesús para darle muerte», lo cual no está probablemente muy lejos de la verdad. Pero las formalidades legales se observaron escrupulosamente. Se escogieron varios cargos, de los cuales Marcos sólo especifica uno, la amenaza de Jesús de destruir el templo. Esto era una deformación de algo que Jesús había dicho realmente, como ya hemos visto. Mas los testigos no podían ponerse de acuerdo sobre las palabras que confesaban haber oído, por lo cual no podía mantenerse el cargo. Según un principio de la ley judía, la convicción debía basarse en el testimonio de «dos o tres testigos». Tampoco los demás cargos hallaron la necesaria conformidad de las pruebas. No obstante, fue ofrecida a Jesús la oportunidad de contestarlas, que él declinó. Entonces el sumo sacerdote le preguntó sin rodeos: «¿Eres tú el Mesías?» Aquí comienzan serias dificultades, puesto que, como hemos visto, los Evangelios no concuerdan ente-

---

20. Mc 14, 55-64; Mt 26, 59-66; Lc 22, 66-71.

ramente sobre su respuesta. En todo caso, el sumo sacerdote la interpretó como confesión de haber formulado tal pretensión. No sólo esto: expresó su opinión, según la cual las palabras empleadas por Jesús eran blasfemas. La sala convino en ello con unanimidad, y el prisionero fue convicto de blasfemia, delito capital en la ley judía.

No es fácil decir en qué consistía la «blasfemia». No consta claramente que una reivindicación de mesianidad fuera en sí necesariamente blasfema. Probablemente el delito estaba en lo que daban a entender las palabras empleadas. En otros lugares de los Evangelios, la acusación de blasfemia está asociada en particular a dos puntos, en los que Jesús hirió los sentimientos religiosos de los judíos: proclamó el perdón de los pecados [21], lo cual parecía ser una usurpación de la perrogativa divina de juicio, y «llamaba a Dios su Padre» (en sentido diferente de como Dios era padre de todos los israelitas) [22]. De ambas cosas puede haber un eco en el lenguaje usado en el relato del diálogo entre el sumo sacerdote y su prisionero. A Jesús se preguntó no sólo si era el Mesías, sino si era el Hijo de Dios. En Marcos están combinadas las dos cosas, mientras que en Lucas el sumo sacerdote preguntó primero «¿Eres tú el Mesías?» (a lo que no hubo respuesta), y luego «¿Eres tú el Hijo de Dios?» (a lo que Jesús respondió: «Tú eres el que dices que lo soy»; respuesta sin compromiso que podía ser interpretada como afirmación). Da la sensación de que la expresión «Hijo de Dios» no fue tratada como mero sinónimo de «Mesías», sino que se entendía que (tal como la usaba Jesús) estaba cargada de asombrosas implicaciones. Y és-

21. Mc 2, 7.
22. Jn 10, 33.36; compárese 5, 18.

tas parecen haber sido recalcadas cuando Jesús prosiguió hablando del «Hijo de Dios sentado a la diestra del Padre» y asoció esto con la antigua visión de una victoria final, en la que «un como hijo de hombre» queda investido de soberanía universal. Si dio la sensación de que al hablar del Hijo del hombre se refería a sí mismo, lo cual (como hemos visto) respondería al modo corriente de hablar, entonces bien pudo parecer que había aquí materia de blasfemia, en el sentido de un ultraje afrentoso hecho a las creencias y sentimientos más profundamente profesados de la religión judía. Si ello podía incluirse en una definición legal del crimen, es una cuestión a la que no podemos responder por falta de materiales suficientes. Y en realidad, en lo que he presentado aquí hay ya algo de lectura entre líneas. En todo caso, el resultado de la investigación fue que Jesús apareció ante el pueblo manchado de un crimen que estremecía a los judíos. Además Caifás había logrado también hallar un cargo que podía alegarse ante el tribunal romano; en efecto, «Mesías» podía traducirse sin dificultad como «rey de los judíos», cosa que el gobernador romano no podía ignorar. De la acusación de blasfemia ya no volvemos a oír hablar; esto era algo que al tribunal romano le dejaría indiferente.

Así pues, Jesús fue citado ante el procurador bajo la acusación de pretender ser «rey de los judíos» o, con otras palabras, de capitanear una rebelión contra el emperador. Había posiblemente dos cargos en apoyo de la demanda (así dice por lo menos Lucas, y es posible que esté en lo cierto): el de subvertir al pueblo y el de prohibir el pago del tributo. Éstos eran quizá dos cargos comunes contra un agitador nacionalista. Así pues, el caso fue presentado como político desde

el principio hasta el fin, sin especiales resonancias religiosas ostensibles. No es improbable la impresión que transmiten los Evangelios, de que el procurador habría preferido declinar la jurisdicción, como habría podido hacerlo si se hubiese rebajado o modificado la acusación, de modo que cayera bajo la competencia del tribunal judío. De hecho Mateo presenta una escena dramática, en la que Pilato pide una jofaina de agua y se lava públicamente las manos. Quizá no debamos tomar esto como un hecho real, pero es suficientemente creíble que el procurador habría preferido, metafóricamente, «lavarse las manos» en el asunto. Una amarga experiencia le había enseñado cuán fácil era caer en la trampa de las susceptibilidades de sus desconcertantes súbditos. Pero si los sacerdotes insistían en el delito capital, no tenía más remedio que apurar el proceso.

La temperatura de los sentimientos nacionales solía elevarse siempre por la temporada pascual y no era nada insólito el que precisamente en aquel tiempo hubieran desórdenes que reclamaban la intervención de la policía. Tres «bandidos» (como los llaman los Evangelios, usando el término oficial para designar a los que nosotros llamaríamos «combatientes por la libertad») estaban detenidos aguardando la ejecución, entre ellos su jefe, un cierto Barrabás. Y entonces se pedía al gobernador que se ocupase con otro detenido, Jesús de Nazaret, que (según alegaban los sacerdotes) pretendía ser rey de los judíos. ¿Era él, pues, quizá el verdadero cabecilla? No se nos dice qué pruebas se adujeron ni se nos informa en detalle sobre el sesgo que tomó el interrogatorio del acusado. Se había reducido simplemente a la pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?», a la que según todos los Evangelios Jesús dio la respuesta anodina y sin compromiso «Eso es lo

que tú dices». Juan añade que hizo un alegato en su defensa: no podía ser considerado como jefe de una insurrección, puesto que no tenía adeptos en armas. Dado que Juan mismo dice que el examen tuvo lugar privadamente, difícilmente pudo saber con exactitud lo que se había dicho. Pero la defensa habría sido eficaz, de arreglo con los hechos, y Pilato pudo haber sacado por sí mismo la conclusión de que cualquiera que hubiera sido la intención en la pretensión de realeza (que Jesús no negó), el prisionero no era un peligro para el Estado. Si era así, esto explicaría su resistencia a declararlo culpable, pese a la presunción de culpabilidad implicada a primera vista en la pretensión misma.

Además, Pilato se había formado la idea de que Jesús era una figura popular. Por ello, como gesto conciliatorio para con el pueblo —y quizá también como desaire para los sacerdotes a los que, naturalmente, tenía aversión y despreciaba— ofreció dejar libre incondicionalmente al acusado. Pero había hecho mal los cálculos. «¡No a ese hombre, sino a Barrabás!», vociferó la multitud, azuzada, como se nos dice, por los sacerdotes. Hoy día sabemos muy bien cuán fácilmente una manifestación popular espontánea puede ser organizada por partidos interesados, por lo que no hay que dar mayor importancia al clamor en favor de Barrabás. El gobernador, sin embargo, se vio acorralado. Si seguía vacilante, los sacerdotes jugarían su último triunfo: «Si dejas libre a este hombre, no eres amigo del césar.» La amenaza saltaba a la vista. Pilato se había puesto ya más de una vez en malos términos con las autoridades locales y tenía sobrada razón de temer lo que al fin sucedería si fuera llamado a Roma a responder a las acusaciones ante el emperador. Ya no osó oponerse

por más tiempo a sus deseos. Después de todo, el prisionero había formulado una pretensión que técnicamente implicaba traición y se había resistido a negarla cuando se le había dado la oportunidad, por lo cual la ley debía tomar sus medidas. Y fue pronunciada sentencia de muerte[23].

Jesús fue conducido al lugar de la ejecución en compañía de dos de los forajidos de Barrabás; tres «bandidos» que la justicia romana iba a castigar por sus crímenes eran lo que el público se disponía a ver. Los tres fueron crucificados, conforme a la práctica brutal de los romanos. Quizás no se haya imaginado nunca forma más vil y espeluznante de tortura. Empezaba a declinar el día; la ley judía prescribía que los cadáveres de los crucificados fuesen retirados antes del comienzo del sábado a la puesta del sol. A Jesús se le halló ya muerto; sus compañeros de suplicio fueron rematados. El cuerpo de Jesús fue salvado de las ignominias que comúnmente se reservaban a criminales ejecutados y le fue dada decorosa sepultura, aunque apresuradamente, por los buenos oficios de simpatizantes acomodados. Después de la puesta del sol, la población de Jerusalén y los numerosos peregrinos venidos para la fiesta, se volvieron a sus casas para celebrar la pascua, pues aquél era el día fijado por el calendario oficial.

---

23. Proceso ante Pilato: Mc 15, 1-15; Mt 27, 11-26; Lc 23, 1-25; Jn 18, 28-29; 19.

## IX

## LA HISTORIA: (III) LAS CONSECUENCIAS

La historia, tal como la cuentan los Evangelios, no terminó con la muerte y sepultura de Jesús. Los Evangelios prosiguen para narrar su resurrección [1]. Que Jesús resucitó es una convicción que recorre todo el Nuevo Testamento. Como he dicho anteriormente, no es una creencia que surgiera dentro de la Iglesia; es la creencia, en torno a la cual surgió la Iglesia misma, y el «dato» sobre el que se basa su fe. Esto es lo que puede afirmar el historiador. ¿Podemos ir más adelante y preguntar qué realidad vino a dar origen o forma tangible a tal creencia?

Nuestros Evangelios no tratan nunca de *describir* la resurrección de Jesucristo como un acontecimiento concreto (aunque sí lo hacen algunos evangelios apócrifos). La pregunta que deberíamos formularles es ésta: ¿Cómo los seguidores de Jesús, que sabían que se le había dado muerte mediante la crucifixión, llegaron a

1. Los relatos de la resurrección se hallan en Mt 28; Lc 24; Jn 20-21 y Mc 16, 1-8. En la mayoría de los antiguos manuscritos el Evangelio según Marcos termina en 16, 8: si Marcos se detuvo deliberadamente aquí, o si tenía la intención de seguir escribiendo una conclusión y se vio impedido de hacerlo, es una cuestión pendiente. Los versículos siguientes son una añadidura posterior.

la convicción de que, no obstante, estaba todavía vivo? A esta pregunta dan dos respuestas: primero, que el sepulcro en el que había sido depositado el cuerpo de Jesús se había hallado luego vacío; y segundo, que después de muerto había sido visto vivo por algunos de sus discípulos.

En primer lugar, pues, los cuatro Evangelios refieren que en la mañana del domingo que siguió al viernes en que había muerto Jesús, el sepulcro había sido hallado vacío. El descubrimiento lo hizo primeramente una mujer que se contaba entre sus discípulos, llamada María de Magdala, sola o en compañía de otras mujeres, todas las cuales se habían hallado presentes en el momento de su muerte. Hasta aquí están concordes los cuatro Evangelios.

Lucas añade que el descubrimiento fue confirmado posteriormente: «Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y encontraron todo exactamente como habían dicho las mujeres.» Juan puntualiza: las personas en cuestión eran Pedro y otro discípulo. El estado en que hallaron el sepulcro, descrito con detalles minuciosos, confimó, desde luego, con creces, lo que les había dicho María; y ellos «vieron y creyeron». La historia está narrada con el dramático realismo en que es maestro este escritor. Aparece como algo tan próximo a un testimonio de primera mano como hubiéramos podido desear. Quizá lo sea, y si lo es, constituye un áncora de esperanza de la creencia en una «resurrección corporal». Ahora bien, la relación entre ver y creer es uno de los temas favoritos de Juan; y en este punto prepara el camino para la declaración en la que su Evangelio, peculiarmente escrito, halló su punto culminante y su conclusión: «Bienaventurados los que *no* vieron y creyeron.» ¿Trata, pues, aquí de construir una

«escena ideal», en la que las condiciones para una creencia basada en el «ver» son todo lo favorables que se puede suponer, sencillamente para insinuar que *tal creencia no es, en definitiva,* la clase *más importante* y permanente de fe? Puede que sea así.

En todo caso, es de notar que sea éste el único pasaje de los Evangelios, en el que la creencia de que Cristo había resucitado se infiere directamente de la observación del estado del sepulcro. En Mateo y en Marcos, un ángel asegura a las mujeres: «No está aquí; porque ha resucitado.» En Lucas, «dos hombres con vestiduras deslumbrantes» hacen un anuncio semejante. Cuando en la Biblia se introducen ángeles, se hace muy a *menudo para dar entender que se va a transmitir* una verdad fuera del alcance de los sentidos, una «revelación». Podríamos pensar en un descubrimiento (de esta clase se registran muchos) hecho con un salto imaginativo, o «inspirado», más allá de los datos inmediatos, que *ha de verificarse con un experimento ulterior.* A este tenor, lo que vieron las mujeres sólo causó perplejidad; luego, con un salto por encima del testimonio de los sentidos, supieron lo que aquello significaba. Pero todavía fue preciso aguardar la verificación por una experiencia ulterior.

De hecho, precisamente en esta verificación hacen hincapié los Evangelios. Parecen no querer apoyar su caso en un testimonio negativo («No encontraron su cuerpo», como dice Lucas), y tienden curiosamente a *minimizarlo. Según Marcos,* las *mujeres «no dijeron* a nadie nada» de lo que habían visto. Según Lucas, dieron noticia a los discípulos, «pero sus palabras les parecieron a ellos como un delirio; por eso no les daban crédito»; ni tampoco insinúa que la visita confirmatoria al sepulcro aportara una *convicción más positiva* Según

Mateo, mientras las mujeres iban a informar a los discípulos, les salió al encuentro Jesús; y esto era una noticia más digna de contarse. En Juan, María, hallando el sepulcro abierto por haber sido retirada la piedra que lo cerraba, concluye sin investigación que el cuerpo ha sido substraído por alguna o algunas personas desconocidas e informa a los discípulos en este sentido, pero, como en Mateo, un encuentro con Jesús mismo disipa toda incertidumbre. Los escritores eran evidentemente conscientes (quizá habían aprendido por la experiencia al tratar de lograr crédito para su mensaje) de que el mero hecho de aparecer el sepulcro desocupado, aun caso que se reconociese, no probaría necesariamente su aserto. El cuerpo podía haber sido retirado por manos amigas o enemigas [2]; ambas posibilidades podían tomarse en consideración (sólo para refutarlas, por supuesto). En todo caso, hay tendencia a desplazar el acento del testimonio del sepulcro vacío al encuentro personal con Jesús.

En ninguna otra parte del Nuevo Testamento se aduce nunca el testimonio del sepulcro vacío, aun cuando la mayoría de sus escritores tienen mucho que decir sobre la resurrección de Cristo. Sin embargo, un examen del lenguaje usado por ellos muestra que éste es más significativo de lo que nosotros podríamos suponer. Es cierto que a veces expresan su creencia con frases de tan poco compromiso como «Cristo murió y retornó a la vida» [3] o «Entregado a la muerte según la carne, fue vivificado según el espíritu» [4]. Pero con más frecuencia usan expresiones como «Resucitó de entre los muertos», o «Fue sepultado; al tercer día

2. Por el hortelano, pensó María al principio; por los discípulos, según un rumor judío (Mt 28, 13-15).

3. Rom 14, 9.

4. 1 Pe 3, 18.

resucitó a la vida». La conclusión obvia sería que la resurrección fue (por así decirlo) el revés del enterramiento. La misma conclusión parece desprenderse de una lectura atenta de algunos otros pasajes, aunque pueda no aparecer en la superficie. Pasajes como los que he citado pueden hacerse remontar a un tiempo muy anterior a la composición de los Evangelios. Parece difícil resistirse a concluir que así es como los primitivos cristianos, desde el principio, concibieron la resurrección de su Señor. Cuando decían «Resucitó de entre los muertos», daban por supuesto que su cuerpo no estaba ya en el sepulcro; si se hubiese visitado el sepulcro, se habría hallado vacío. Los Evangelios completan esto diciendo que *fue* visitado y *fue* hallado vacío.

En los círculos judíos de la época, aquellos que creían en una vida después de la muerte parecen en su mayoría aunque no universalmente, haber imaginado esto como una especie de «re-suscitación», reanimación o verificación del cuerpo que había sido sepultado. ¿Es, pues, posible que los primeros cristianos, convencidos por otras razones de que Jesús vivía todavía, expresaran esta convicción en alguna forma imaginativa o simbólica inspirada por la creencia común, y que éste fuera el origen del relato de los Evangelios? Quiza; o quizá no. Como hemos visto, el relato acerca de las mujeres en el sepulcro, en la exposición de los autores mismos, con ser tan circunstanciada, no es concluyente como prueba sin una ulterior verificación. Parece como si hubiesen tenido en sus manos una sólida pieza de tradición, que se veían obligados a respetar por haber llegado a ellos de los primeros testigos, aunque no añadía mucha fuerza de convicción al mensaje que deseaban transmitir, y apenas si sabían qué uso hacer de ello.

Yo me inclinaría a creer que mientras la tradición general retenía que Cristo «había resucitado de entre los muertos» (entendido comúnmente en el sentido de que había salido del sepulcro en el que había sido depositado su cuerpo), conservaba también un auténtico recuerdo de que el domingo por la mañana se había hallado abierto su sepulcro y a todas luces vacío. En un principio, el descubrimiento había sido desconcertante e incomprensible; más tarde se entendió que Jesús había en alguna manera abandonado el sepulcro. Si esta explicación era correctamente relacionada con este hecho, y si lo era, en qué sentido, es ya otra cuestión, que no pertenece a la esfera del historiador. Éste debe propiamente suspender el juicio.

En todo caso, a lo que se da mayor peso es al testimonio de que Jesús había sido «visto» vivo después de la muerte por cierto número de sus discípulos, y aquí nos hallamos ya en un terreno más firme. Debemos comenzar por el relato más antiguo conocido de los hechos [5]. Nos remonta a un tiempo muy anterior a los Evangelios. Se cita en una de las cartas de san Pablo. Éste, que escribía cosa de un cuarto de siglo después de la muerte de Jesús, dice que había recibido una tradición —probablemente cuando se había hecho cristiano, unos veinte años antes— la cual contenía las siguientes aserciones: «que Cristo murió; que fue sepultado; que había resucitado a la vida al tercer día, y que se había aparecido a Cefas y luego a los doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales viven todavía; otros han muerto; después se le apareció a Santiago, más

5 1 Cor 15, 3-7

tarde a todos los apóstoles.» Sobre estos hechos, dice, todos los apóstoles están plenamente de acuerdo, sean las que fueren las opiniones diferentes que tengan sobre otras cuestiones.

Salta a la vista que Pablo hace hincapié en el consentimiento general, como prueba de los *hechos:* si alguno duda, puede interrogar a los que él menciona. Entre éstos se incluye a Pedro (Cefas), cabeza del grupo más íntimo de los discípulos de Jesús, y a Santiago, «hermano del Señor». Pablo los conocía bien. Se había encontrado con ambos y había pasado quince días con Pedro en su visita a Jerusalén, unos pocos años después de la crucifixión de Jesús casi ciertamente no más de siete años, y hasta posiblemente no más de cuatro. Tenemos, por tanto, aquí un sólido cuerpo de testimonios de una fecha muy próxima a los acontecimientos. Algo sucedió a estas personas que sólo pudieron describir diciendo que habían «visto al Señor». Con esto no se invoca en modo alguno una «experiencia cristiana» generalizada. Se trata de una serie particular de hechos, única en su carácter, irrepetible y circunscrita a un período limitado [6].

Con este presupuesto en la mente deberemos leer los relatos de las apariciones de Cristo resucitado en las páginas finales de los Evangelios. Una cosa observará inmediatamente el lector atento: la narración continuada que se extiende desde la entrada en Jerusalén hasta el descubrimiento del sepulcro vacío, se ve ahora interrumpida. Aquí nos hallamos ante algo que parece más bien una serie de sucesos aislados. Es cierto que Lucas y Juan muestran una cierta naturalidad al entretejer

6. Cuando Pablo asegura (1 Cor 15, 8) que él mismo había «visto al Señor» después de todos los demás, reconoce que esto era algo inesperado, excepcional y anormal, como un apéndice a una serie ya cerrada.

en un solo relato los sucesos que narran, pero el efecto parece artificial, y en todo caso no es la *misma* historia. Tenemos la sensación de que los casos descritos no eran tales que pudieran entrar en una narración seguida. Eran más bien esporádicos, difíciles de captar, evanescentes, aunque dejaban en los espíritus de los que los habían presenciado una convicción inquebrantable de haberse hallado efectivamente, por un breve espacio de tiempo, en la presencia directa de su Señor vivo.

Los sucesos se refieren en relatos de varios tipos, algunos concisos y casi escuetos, que consignan el mínimum posible de hecho real, otros expuestos prolijamente con deliberado sentido artístico. Sin embargo, el patrón de todos es el mismo: los discípulos habían quedado «huérfanos» (la frase es de Juan) de su Maestro; éste repentinamente está ahí, en una habitación, en un camino, en un huerto, en una ladera, junto al lago, dondequiera que ellos se hallan eventualmente. Al principio se llenan de asombro, con algo de duda o vacilación (a veces manifestada expresamente, siempre quizá implícita), y luego, con abrumadora certeza, lo reconocen. En Lucas, dos caminantes entablaron conversación con un forastero en el camino; éste se sentó a cenar con ellos y, de repente, «se les abrieron los ojos y lo reconocieron». En Mateo, cuyo relato es mucho más formal, los discípulos, en Galilea, se percataron de una presencia, que algunos de ellos reconocieron inmediatamente, «pero algunos dudaban»; luego habló él, y ellos conocieron perfectamente quién era. En Juan, María Magdalena, a la media luz de la madrugada, ve a alguien en el huerto. Piensa que es sencillamente el hortelano. Pero él dice: «¡María!», y ella responde: «¡Maestro!». Los pescadores, en su barca en el lago, después de una faena nocturna frustrada,

observan una figura desconocida que los saluda desde la orilla. El desconocido los anima a hacer un nuevo intento de pesca, que esta vez da resultado. «¡Es el Señor!», exclama uno de ellos; Y así es. Tal es el motivo dramático de todos estos relatos. Difieren en casi todos los demás detalles, y es vano todo intento de armonizarlos. Los evangelistas, al describir sucesos que, por hipótesis, se hallan en el límite extremo de la experiencia humana normal, o que la traspasan, difícilmente pueden constreñirse a una precisión de hecho en los detalles; y efectivamente, los relatos que presentan, si se toman a la letra son problemáticos, si ya no contradictorios. De varias maneras se esfuerzan en justificar, y hasta racionalizar, lo que para el testigo directo era una certeza inmediata, intuitiva, que no necesitaba justificación. Estaban absolutamente seguros de que se habían encontrado con Jesús, y de ello no había más que decir. Era el restablecimiento de una relación personal altamente apreciada, que había parecido estar rota para siempre. Era también, como hemos visto, su rehabilitación después de su defección en la «hora de la tentación». Ahora eran hombres nuevos, en un mundo nuevo, confiados, animosos, emprendedores, jefes de un movimiento que tuvo un impacto inmediato y fue progresando con un ímpetu asombroso.

Evidentemente, *algo* había cambiado a aquellos hombres. Ellos dijeron que había sido su encuentro con Jesús. No tenemos testimonios con que comprobar su aserto. Proponer otra explicación posible basada en una teoría preconcebida tendría dudosos resultados. No podemos pretender saber de qué naturaleza fue aquel encuentro. Qué fue lo que sucedió realmente, si por ello entendemos lo que habría podido atestiguar un observador eventual, es una pregunta que no admite

respuesta. Ahora bien, los acontecimientos que hacen historia no consisten en tales «simples hechos». Incluyen el sentido que los hechos tenían para los que los presenciaron, y su realidad se conoce por las consecuencias que se pueden observar. En este particular podemos ver más claro en cuanto al sentido y en cuanto a las consecuencias, que en cuanto a los «hechos» mismos, pero esto podría decirse igualmente de otros acontecimientos trascendentales en la historia. Nos hallamos ante un acontecimiento verdaderamente «histórico». Éste fue la culminación de acontecimientos anteriores en las vidas de aquellos hombres (resumidos en sus recuerdos de Jesús), y el punto de partida creador de una nueva sucesión de acontecimientos, de los que el mundo no tardó en percatarse. Este acontecimiento los constituyó en hombres nuevos, pero fue también el nacimiento de una nueva comunidad. O más bien, como habían dicho ellos mismos, fue el renacimiento del pueblo de Dios, la resurrección de Israel de entre los muertos, y ellos se hallaban en él. Precisamente porque ellos hablan desde el centro mismo de esta «nueva creación», por eso tiene peso su testimonio. Ellos mismos pasaron por la muerte a una vida nueva. Las tinieblas y desolación del viernes santo y el triste sábado que le siguió quitó a la vida todo sentido para ellos. Pero «al tercer día» fueron «resucitados a la vida juntamente con Cristo», como lo expresa san Pablo[7]; y ésta es una profesión de fe apenas menos fundamental que la proclamación: «Cristo ha resucitado.»

Las «apariciones» de Cristo resucitado son representadas, como hemos visto, como una serie limitada en el tiempo y distinta de cualquier tipo sucesivo de

---

7. Col 3, 1.

«experiencia cristiana». Lucas, en su segundo volumen (los Hechos de los apóstoles) marcó el final de la serie con una escena simbólica en la que, al cabo de «cuarenta días» (número convencional), Cristo finalmente se substrajo a la vista humana: «una nube lo ocultó a sus ojos.» *Aquel* capítulo quedó cerrado para no repetirse ya más. Pero todo el Nuevo Testamento es un testimonio de que la presencia real de Cristo no desapareció cuando cesaron las «apariciones». Los encuentros singulares y fugaces con el Señor resucitado originaron una nueva clase de relación que se demostró permanente. El centro de esta nueva relación viene indicado por Juan cuando cuenta de nuevo cómo Jesús resucitado dio pan a sus discípulos, y por Lucas cuando dice que «lo reconocieron en la fracción del pan». Indudablemente ambos escritores miran retrospectivamente hacia las palabras y acciones de Jesús en su última cena y ciertamente ambos tienen también presente la «fracción del pan», que era el centro de la comunidad cristiana tal como ellos la conocieron, y así permaneció. En la comunidad, la presencia del Señor no significa ya un momento súbito, un como relámpago de reconocimiento, sumamente convincente, pero que pasa luego. Era una realidad duradera, creadora de nueva vida comunitaria.

Dentro de aquella vida comunitaria, según fue madurando y expandiéndose y según fueron abriéndose más amplias perspectivas, los discípulos fueron profundizando más y más en la comprensión de lo que había sucedido. No se trataba simplemente de que su Maestro perdido hubiese vuelto a ellos. Dios mismo vino a ellos de una manera totalmente nueva. Y esto puso la historia entera bajo una nueva luz. Mateo dio en el clavo en la manera como comienza y termina

su Evangelio. Al principio dice que el verdadero nombre de Jesús es «Emmanuel», es decir, «Dios con nosotros»[8]. Y cierra el Evangelio con las palabras del Señor resucitado: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos»[9]. Todo lo que sucede en el ínterim, quiere decir, es la historia de cómo Dios vino a estar con los hombres, de una vez para siempre. La Iglesia, partiendo de aquí, se lanzó a la empresa intelectual de largo alcance, que es la construcción de una teología y filosofía cristiana de la vida, sobre la base así sentada. Pero ésta es otra historia, y ésta no ha terminado todavía.

---

8. Mt 1, 23.
9. Mt 28, 20.